وحسبنا [illegible] وهو حسبنا ونعم [illegible]

[illegible] للعلم [illegible] الحنبلي [illegible]

[illegible] الشافعي [illegible] السعيد [illegible]

[illegible] ذلك [illegible]

[illegible] المذكورة [illegible]

[illegible] عشر [illegible] وعشرين [illegible]

السفر الثالث من شرح كتاب الارشاد

الموضح سبيل الرشاد مما شرح واوضح لشيخ الامام ابو

اسحاق ابراهيم ابن يوسف ابن محمد ابن دهاق الاوسي

عرف بابن المراه رحمه الله

اول [illegible] عشر [illegible]

فيه

باب القول في معاني اسما الله تعالى فصل فيما ورد الشرع باطلاقه

في اسما الله تعالى وصفاته اطلقناه وما منع الشرع من اطلاقه منعناه

وما لم يرد فيه منع ولا اذن لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم فصل في

ذهب بعض القدما من ائمتنا الى ان اليدين والعينين والوجه صفات

ثابته للرب تعالى والسبيل الى اثباتها السمع [illegible] تفصيله فصل

وهما تتمسك به الحشويه ما روي عن النبي عليه السلام انه قال

خلق الله ادم على صورته باب في جواز رويه الله تعالى بالابصار

ووجوب رويته في الاخره للابرار فصل [illegible] لموجب العقل

جواز رويه الله تعالى وهذا الفصل يشتمل على [illegible] في

الجنان وعذاب الله تعالى [illegible] في النيران فصل [illegible]

[illegible] انما [illegible] علما [illegible] عنه [illegible]

[illegible] الادراك فانه متعلق جواز [illegible] باب

القول في [illegible] الاعمال فصل [illegible] فصل [illegible]

باب القول في الاستطاعه وحكمها فصل [illegible]

[illegible] القدره الحادثه [illegible] القدره [illegible] فصل

المكتبة دار الكتب المصرية — رقم التصوير ١٤٢٢ م ٥٦٨ -

ورقم المخطوط بها ٦ كلام

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)

وهو شرح الارشاد للامام الجويني

اسم المؤلف أبي اسحاق ابراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسي المالكي ٦١٦ هـ

تاريخ النسخ ٧٢٩ [illegible] المؤلف

عدد الأوراق — القياس ٢٧ × ٥ سم

الملاحظات

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسّر

باب القول في معاني اسما الله تعالى

فصل قال المصنف رحمه الله التسمية عند اهل الحق
ترجع الى لفظ المسمي الدال على الاسم والاسم لا يرجع الى لفظه
بل هو مدلول التسمية فاذا قال القايل زيد كان قوله تسمية وكان
المفهوم منه اسما والاسم هو المسمى في هذه الحالة والوصف والصفة
بمثابة الاسم والتسمية فالوصف قول الواصف والصفة مدلول
الوصف ثم قد يرد الاسم والمراد به التسمية وقد ترد الصفة والمراد
بها الوصف ولا يبلغ الكلام في ذلك مبلغ القطع اعلم ان قول
القايل زيد تسمية من غير خلاف في ذلك ثم الذات المشار اليها
بهذه التسمية هي المسمى من غير خلاف ايضا وبقي الخلاف في الاسم
وانه هل هو التسمية او المسمى وقد اختلف اهل النظر في ذلك على
اربعة اقوال فطايفة ذهبت الى ان الاسم هو المسمى في كل حالة
والى ذلك ذهب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني رحمه الله على ما
سياتي ذكره مبينا في ذلك ان شا الله تعالى وذهبت طايفة الى
ان الاسم غير المسمى وانه راجع الى التسمية والى ذلك ذهبت
المعتزلة وذهبت طايفة الى ان الاسم يكون المسمى تارة ويكون
غيره اخرى ويكون لا هو ولا غيره اخرى والى هذا ذهب ابو الحسن
الاشعري رحمه الله وذهب ابو حامد الى ان الاسم خلاف التسمية
وخلاف المسمى وصرح به في المقصد الاسنى في شرح اسما الله
الحسنى فقال للاشيا وجود في الاذهان ووجود في العيان
ووجود في اللسان [illegible] في اللسان بحروف موضوعة واصوات
مسموعة مثل قولنا سما فالتسمية هي السين والميم والالف

واما

واما في العيان فجرم منطبق على افاق الارض وذلك هو المسمى واما
في الاذهان فانطباع صورتها وشكلها في الاذهان وذلك هو الاسم
وهذا الذي ذكره رحمه الله لا اصل له ولا شاهد عليه يعضده
فان الرب سبحانه وتعالى لا يتخيل في الضماير ولا ينطبع في [illegible]
على ذلك ان لا يكون للباري تعالى اسم وذلك ان الترجمة تخرجه
عن حزب الحق وايضا فان العرب ما عرف عندهم ما ذكره ولا يدل
عليه عقل ولا سمع فهو مردود قطعا وسنذكر احتجاج كل طايفة
ونبين الحق في ذلك ان شا الله تعالى ثم قال رحمه الله وذهبت
المعتزلة الى التسوية بين الاسم والتسمية والوصف والصفة والتزموا
على ذلك بدعة شنعا فقالوا لم يكن للباري تعالى في الازل صفة
ولا اسم فان الاسم والصفة اقوال المسمين والواصفين ولم يكن
في الازل عندهم قول ومن زعم انه لم يكن لربه في الازل صفة ولا اسم
فقد فارق الدين وراغم اجماع المسلمين اعلم ان المعتزلة نفوا
كلاما سوى الحروف والاصوات فانكروا كلاما قايما بالنفس في الشاهد
وقالوا على طرد ذلك لا يتصور في الازل كلام [illegible] الكلام هو الحروف
والاصوات وهي حوادث فلا يثبت في الازل ما هو حادث فقالوا على
موجب ذلك لم يكن لله تعالى اسم في ازله وانما ابدى لنفسه كلاما
حادثا سمى بعضه وهي اسماوه التي وردت في الشريعة وهي
التسعة والتسعون اسما لله تعالى واما قولهم لم يكن للباري تعالى
صفة ولا وصف فلمنعهم ثبوت الصفات الازلية لله تعالى فرارا
من مشاركتها له في القدم كما نبين ذلك ولذلك قالوا لا صفة
له واما قولهم لا وصف له فان الكلام عندهم حروف واصوات
وليس في الازل حرف ولا صوت فلم يكن سبحانه في الازل [illegible]

ولا مذكور تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا قال رحمه الله ومن الدليل
على ان الاسم يغاير التسميه ويراد به المسمى اي من كتاب الله تعالى
منها قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى والمسبح وجود البارى تعالى
دون الفاظ الذاكرين وقال عز من قايل تبارك اسم ربك وقال
تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم واباوكم ومعلوم
ان عبدة الاوثان ما عبدوا اللفظ والكلام وانما عبدوا المسميات
بالتسميات وللفريقين تمسك بهذه الايات واحتجاج بها على
ما ذهبوا اليه فمن صار الى ان الاسم هو المسمى احتج بقوله تعالى
سبح اسم ربك فقال انما يسبح البارى تعالى دون الالفاظ
والتسميات ويكون معنى الايه سبح ربك ويكون الاسم صله زايده
ومن ذلك قول العربي
الى الحول ثم اسم السلام عليكما   ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر
ومعناه ثم السلام عليكما   وقالت طايفه التي ذهبت الى ان الاسم غير
المسمى وانه التسميات الى ان معنى الايه سبح اي نزه ذكرك لربك
بان يكون قولك [illegible] صادرا عن قلبك مع الخشوع والتعظيم لله سبحانه
وتعالى ولا تذكره [illegible] متشاغلا بغيره لاهيا عنه سبحانه بقلبك
ويقوي الاحتجاج على الاستاذ ابي اسحاق رحمه الله من اجل انه يذهب
الى ان القران ليس فيه زايد فلا يمكن له ان يستدل بالايه كما استدل
اصحابه بان جعلوا الاسم صله زائده ولذلك قال رحمه الله ان معنى
الايه سبح كلام ربك العظيم يعني القران واستدل بقوله الاعلى
على ذلك واستدل على ذلك بقوله تعالى بل هو قران مجيد والمجيد
يكون على معنيين احدهما الكريم والخير الكثير كما سياتي تفسيره في الاسما
الحسنى والثاني بمعنى العلو والرفعه وبذلك سمي القران مجيدا

معناه

معناه المتعالي عما لا يليق به   وذهب ابن فورك ايضا الى ان المعنى
في الايه سبح بتسميتك ربك فان التسميه هي التي يسمى بها من ذهب
الى ان الاسم غير المسمى قال ان التسميه هي الاسم حقيقه ومن ذهب
الى ان الاسم هو المسمى دون التسميه قال اذا سميت التسميه اسما
كان ذلك مجازا من حيث سمي بها الاسم واستدل الفريقان بقوله تعالى
وعلم ادم الاسما كلها ثم عرضهم على الملايكه فقال انبيوني باسما
هاولاء ان كنتم صادقين ووجه احتجاجهم بهذه الايه انه تعالى قال
وعلم ادم الاسما كلها وهو انما علمه التسميات الواقعه على الاشيا
لا وجودها وذواتها ولذلك جمعها جمع ما لا يعقل فقال كلها
ولم يقل كلهم كما يجمع من يعقل وذلك لما كانت الاسما التسميات
وكذلك احتجوا بقوله تعالى ثم عرضهم يعني المسميات على الملايكه
فقال انبيوني باسما هاولاء ان كنتم صادقين هاولاء اشاره للحاضرين
والملايكه عالمون بهم وانما كلفوا معرفه اسمايهم لا معرفتهم ولذلك
قال عرضهم ولم يقل عرضها لانه اراد المسميات فجمعهم جمع من
يعقل واحتج من ذهب الى ان الاسم هو [illegible] بالايه بان قالوا الاسما
ها هنا هي التسميات وتقديره انما تسمى اسما مجازا ولم يرد بها
الاسما على الحقيقه واما قوله سبحانه ما تعبدون من دونه الا
اسما سميتموها انتم واباوكم فقد تمسك من ذهب الى ان
الاسم هو المسمى من حيث ان الجاهليه ما عبدت التسميات والالفاظ
وانما عبدت الاوثان ذواتها وذهب من قال ان الاسم غير المسمى وانها
التسميات في تفسير الايه الى ان المراد بها ذم الجاهليه على التقليد
لابايهم في تسميتها الهة فان العرب ما عبدت الاوثان لكونها حجاره
بل للتعظيم اباءهم اياها وتسميتهم لها باسم الالهة فلذلك وبخهم

فقال ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم واباوكم ما انزل الله
بها من سلطان الى ما سماهم الله بذلك ولا امر بذلك فيكون
معنى الاية النهي عن تقليدهم اباءهم وذلك مبني ذكر توبيخهم
على عبادة الاصنام بعللوا بقولهم وجدنا اباءنا على امة الغنيا الايات
على امة واما قوله تعالى تبارك اسم ربك فالقى يتبين فيه ايضا احتجاج
ومدار احتجاجهم بها على اختلاف القراء في الاية بمن قرا تبارك
اسم ربك ذي الجلال والاكرام بيانه يجعلون معنى الاية تبارك ربك
ويكون الاسم صلة زايدة كما ذكرنا في قوله سبح اسم ربك لانه نعت
الرب بقوله ذي الجلال والاكرام ومن قرا ذو الجلال والاكرام
فقد نعت الاسم بالضم وهو قوله ذو وعلى الجملة الموصوف بانه ذو
الجلال والاكرام هو الله سبحانه وتعالى فان الجلال هي العظمة وهو
الاتصاف باوصاف الالوهية كالاحاطة بالعلم والقدرة والاقتدار
الى غير ذلك من اوصاف الالوهية والكلام صفة والصفة لا توصف
عند اهل الحق بانها عالمة او قادرة الى غير ذلك من الصفات
فان الصفة لا تقوم بها صفة لان ذلك يودي الى التسلسل
وقد تقدم الرد على الباطنية في مصيرهم الى ان البارئ تعالى له
صفات وصفاته موصوفة بصفات وانه يعلم بما به يقدر ويقدر
بما به يريد الى غير ذلك من هذيانهم ومن قرا ذو الجلال بالواو
فلا به شاهد بان الاسم هو المسمى لما كان الاسم مرفوعا وجا نعته
بالرفع والقاعدة التي تدور عليه هذه المسالة هي كلامهم في صفاته
سبحانه وتعالى وانها هل توصف بانها هو او بانها اغيار له ولما
قال اهل السنة لا نقال انها هو ولا انها اهل الاعتزال بان تكون
الصفات له قالوا على ذلك ان كلامه صفة من صفاته عندكم والتسمية

نفسه

نفسه هي صفة من صفاته عندكم وهو اخباره عن ذاته وعن صفاته
سبحانه وتعالى ثم قلتم ليس كلامه ذاته فيلزمكم ان يكون غيره فوجب
ان يجعلوا اسمه غيره فاجاب اهل الحق عن ذلك بان تاولوا كلامه
مخبرا عن نفسه انما هي تسمية قديمة ليس بحروف ولا صوت والمفهوم
منها هو الله سبحانه وهو الاسم وذلك ان الاسم هو ما تفهم من التسمية
على ما سياتي ذلك في بيان مذهب ابي الحسن الاشعري رحمه الله
فان قيل قد اطلق المسلمون القول بان الله تعالى لله تسعة
وتسعين اسما فلو كان الاسم هو المسمى لكان ذلك حجة بتعدد
الالهة قال رحمه الله والثاني في ذلك مسلكان احدهما ان نقول
قد يراد بالاسم التسمية وهو ما لا ينكر فيحمل الاطلاق في الاسماء على
التسميات والوجه الثاني ان كل اسم دل على فعل فهو اسم فعل وهي
الافعال وهي متعددة وما دل على الصفات القديمة لم يستبعد فيه
التعدد ايضا وما دل على الصفات النفسية وهي احوال فلا يبعد
ايضا تعددها قد ذكرنا ان التسمية تسمى اسما فيحمل قوله عليه
السلام ان لله تسعة وتسعين اسما على التسميات واذا حمل على
التسميات فيعترض في الباب مسالة وهي ان ما قيل يدل على ان
كلام الله تعالى واحد وكذلك القول في جميع صفاته فهو العالم بعلم
واحد والقادر بقدرة واحدة الى غير ذلك من صفاته واذا كان
كلامه واحدا فما معنى التعدد في تسمياته وكذلك النظر في قوله
تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد
كلمات ربي ولو جينا بمثله مددا وكذلك قوله سبحانه وتعالى
وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا وقوله وتمت كلمة ربك الحسنى
على بني اسرايل بافراد كلمة واحدة من العلما من حمل ذلك على

المتعلقات المخبر عنها او المامور بها والمنهي عنها ومنهم من حمل ذلك
على نفس التعلقات فقال ان الكلام خبر وامر ونهي واستخبار ثم من
كونه خبرا يجب ان يتعلق بها لا انها هي على وفق العلم وقد ذكرنا انه
مشروط بالعلم فلا بد من تعلقه بكل ما يتعلق به العلم وقد تقدم
بيان ذلك في ابواب الشروط العقلية واحكامها فالكلام على هذا
واحد وله اربع صفات نفسية وهي كونه خبرا واستخبارا وامرا
ونهيا ثم من حيث هو خبر يثبت له تعلق بجميع المعلومات وتعلقه
صفة نفسية له ولذلك كل متعلق انما يكون تعلقه صفة نفس له فثبت
له صفة نفس وهو ارتباطه بالمخبرات ولما كانت لا نهاية لها وجب
ان تكون هي لا نهاية لها ولو كتب ما لا نهاية له بالبحار ما استوفته
اذ البحار متناهية والمخبرات لا نهاية لها فيكون هاهنا معنى الاسما
الحسنى التسميات الحسنى ولذلك وصفها بجمع التانيث فقال الحسنى
ولم يقل الحسان ثم تصرف التسميات الى المعاني المخبر عنها او
الى تعلق خبره سبحانه وتعالى عنها وعن اختصاصه بها ووجوبها
له سبحانه وتعالى ومن اهل العلم من حمل ذلك على الالفاظ العربية
الموضوعة للخلق يعبر بها عن المعاني التي تحملها التسميات من
صفات الباري سبحانه ويكون وصفها بالحسن راجعا الى ما تحمله من
المعاني الشريفة والى ما يستحقه الذاكرون الله بها من جزيل الثواب
وحسن الماب عند الله سبحانه وتعالى اذ ليس في جميع الاعمال اشرف
قدرا ولا اجل خطرا من الذكر لله سبحانه وتعالى وقد قسم ابو
المعالي رحمه الله جوابه عن السوال على نوعين احدهما ان
يحمل الاسما بمعنى التسميات كما اشرنا اليه والثاني ان يرد العدد
في ذلك الى المعاني المفهومة من التسميات وقسم ذلك الى ثلاثة

اقسام

اقسام فقال ما ورد من الاسما وفهم منه الفعل مثل قولنا خالق ورازق كان
هذا الاسم هو الفعل بعينه واضافته الى الله تعالى اضافة ملك وعلى
ما سنذكر بعد هذا من مذهب ابي الحسن رحمه الله والخلق متعدد
وما فهم منه الصفات الثابتة لله تعالى فهي ايضا متعددة كالعلم
والقدرة والحياة الى غير ذلك من صفاته وقد سبق الكلام عليها
وما ورد من الاسما وكان المفهوم منه الاحوال النفسية كالعظيم
والجليل والكبير فالاحوال لا يبعد ايضا تعددها هذا على راي
ابي الحسن في اثبات الصفات النفسية للباري تعالى وقد سبق
الكلام على ذلك والبحث عن صفات هي احوال يتصف بها سبحانه
فلم يالف الا التنزيه فوجب اطلاق القول بانه سبحانه موجود
على الاطلاق وعلى هذا فلا تعدد في الاحوال وكيف يتعدد ما لا
تثبت احاده واما قوله اذا فهم الفعل من التسمية فالاسم هو الفعل
دون التسمية فذلك على مذهب ابي الحسن رحمه الله في ان المفهوم من
التسميات هي الاسما كاين ما كان وسياتي بيان مذهبه في ذلك
بعد هذا ان شا الله تعالى وكذلك القول في التسميات اذا وردت
وفهم منها الصفات الثابتة لله سبحانه فالاسما عند ابي الحسن هي
الصفات باعيانها وسنذكر ذلك ومناقضة ابي اسحق الاسفرايني له
في ذلك وجعله المفهوم من ذلك كله ذات الله سبحانه وان الاسم
هو المسمى في جميع الاحوال عنده ان شا الله تعالى ومن اسما الله تعالى
ما يدل على النفي وهي اسما التنزيه في وصفه سبحانه وتعالى
مثل سبوح قدوس ومثل السلام فانه مشتق من السلامة والتنزيه
عن جميع النقايص والافات والنفي لا يتعدد ولا يتميز الا بالاضافة
الى المنفي والنقايص كثيرة وهي كل ما يدل على الحدوث فهي على

والالتصاق بالذوات فان البارى سبحانه وتعالى تنزه عما لا يليق بالربوبية
فيجب ان يكون العبد متنزها عما ينقض له معانى العبودية ولذلك
قال بعضهم من علم ما يجب لله تعالى فليلتزم ما يجب له عليه ومن علم
ما يستحيل على الله تعالى فليتجنب ما حرم عليه ومن علم ما يجوز لله
تعالى فليقتصد فيما اباحه الله له وبذلك يتم معنى العبودية
علما واذا نظر العبد الى صفات الجلال والعظمة والكبريا فيلتزم
نقايضها فيكون ذليلا حقيرا متواضعا فى نفسه منتقصا غرا فى قدره
قال عليه السلام من تواضع رفعه الله ومن تكبر وضعه الله ولذلك
قال بعض العلما الكبر جهل محض دواه العلم المحض وللتواضع علم وحلمه
لا يضر معه داء والذى منع الشرع من اطلاقه فى حقه سبحانه وتعالى
كل ما يناقض مدلول اسمايه الحسنى بقوله تعالى وذروا الذين يلحدون
فى اسمايه سيجزون ما كانوا يعملون والالحاد الميل والخروج عن
الاستقامة ومن ذلك سمى اللحد فى القبر لكونه الى جانب واحد مايلا
ويكون ذلك منعا من اشتقاق اسما الله تعالى من بعض ما ورد فى الكتاب
من اسما المجازات على اعمال العبيد مثل قوله تعالى سخر الله منهم فلا
يقال فى الله ساخر ولا ينادى يا ساخر ومثل قوله تعالى الله يستهزى بهم
فلا يقال من ذلك مستهزى وقوله تعالى ويمكرون ويمكر الله فلا يقال
يا ماكر الى غير ذلك مثل قوله وهو خادعهم فلا يقال يا خادع هذا
واثبتنا له مما انعقد الاجماع على منع اطلاقه فى حق الله سبحانه
وتعالى ومما انعقد عليه الاجماع ايضا ان لا يطلق عليه اسم من اسما العلم
حتى يغلب العرف على استعماله فى بعض العلوم دون بعض وذلك
مثل فقيه فانه استعمل فى الشريعة على العلم بالحلال والحرام وان
كان الفقه فى اللغة الاصلية والعلم بمعنى واحد ومثل قولنا نحوى

واصولى

واصولى وحشوى الى غير ذلك مما يشبه هذا الغرض ومما انعقد
عليه الاجماع فى تحريم الاطلاق ان يسمى بما يفعله من افعاله على اشتقاق ق
اسم الفعل وتخصيصه بلقب دون غيره من الافعال كالخياطة والتجارة
والكتابة الى غير ذلك من الافعال الملقبة بالقاب وضعت لها فلا
يقال من ذلك خلق الخياطة فهو خايط وخلق الكتابة فهو كاتب
وخلق البنا فهو بان وخلق التجارة فهو تاجر وانما يقال الله خالقها
فى ساير الحوادث ومما انعقد عليه الاجماع فى تحريم اطلاقه كل اسم
يكون فى اطلاقه ايهام لسامعه مثل ان يقول القايل لله الزوج
والولد وهو يعنى زوج عمرو وولد بكر ويعتقد الاضافة فيهما لله
اضافة ملك فان ذلك يوجب انه اراد باطلاقه ما ذهبت اليه النصارى
من اطلاق الولد على الله سبحانه وتعالى عن قولهم علوا كبيرا ومما انعقد
عليه الاجماع تحريم اطلاق اسماء مشتقة من افعال له وان لم تكن
كالمكر والاستهزاء فان هذه الاسماء اذا اطلقت فى حقه تعالى كانت
بمعنى تسمية جزا الشى باسمه كما قال تعالى وجزا سيية سية مثلها وكما
نسميه شكورا بمعنى انه يجازى الشاكر من عباده على شكره فسمى جزا الشكر
شكرا او لكن هذا الضرب الثانى مثل قوله يعذبهم الله فلا يشتق له منه
يا معذب ولا يا شديد العقاب ولا يا ضاحك من قوله عليه السلام يضحك
الله منه ولا يا متعجب من قوله بل عجبت بالضم فى بعض القراات ومن
قوله عليه السلام يعجب ربك من الشاب ليست له صبوة ثم انفرد
القاضى ابو بكر الباقلانى باطلاق اسم فى اللغة قد اذن الله تعالى فى اطلاق
اسم يعطى من المعنى ما اعطا ذلك الاسم الاخر فقال اذا اذن الله سبحانه
وتعالى فى اسم من اسمايه ثم وجدنا فى اللغة اسما يعطى من المعنا ما يعطيه
الاسم الماذون فيه اطلقناه عليه اذ المقصود المعانى دون العبارات

وهذا اذا سلم من الابهام الذي اشرنا اليه ومن عمل بما نبهنا عليه وذلك
عنده مثل عارف وعاقل اذ العرب اطلقت اسم المعرفة على العلم
من غير استعمال عرفي خصصه ببعض العلوم دون بعض بل بقي
على عمومه في الاطلاق الاول ولذلك استعملت العرب
العقل بمعنى الحلم ومن اسمائه تعالى الحليم وقد اذن فيه قال
رحمه الله فالاطلاق في حق مثل هذا جائز قال تعالى ام تامرهم
احلامهم بهذا يعني عقولهم والجمهور اولا بالاتباع ولذلك قال
في اطلاق اسم السخي عليه سبحانه اذ كان بمعنى الكريم والوهاب
في اللغة ولم يتابعه احد من الاصحاب فيما ذهب اليه وقوله رحمه الله
ان الاحكام تتلقى من موارد السمع قد تقدم القول عليه في فصل
هذا المجموع فلا حاجة الى اعادته هاهنا غير ان ادلة الشرع على
ضربين ضرب منها يوجب العلم والعمل وضرب منها لا يوجب العلم
ويوجب العمل فالاول كالنص المتواتر وكالاجماع الواجب الاتباع
والثاني مثل خبر الواحد والقياس فانهما لا يوجبان عملا ولا علما لكن
يجب العمل عندهما لا بهما والى هذا ذهب المحققون من الامة وقوله
رحمه الله ولا يشترط في اطلاق ما يقتضي العلم بل يكفي في جواز
الاطلاق ما يوجب العمل وان كان لا يقتضي علما اشار الى خبر
الاحاد الذي لم يبلغ مبلغ التواتر فاذا ورد حديث نقله اثنان
ثقات وان لم يبلغ عددهم عدد التواتر وجب العمل به واصل ذلك
ان الصحابة كانوا يعملون به ويتركون القياس عند وروده عليهم
كما استداروا عن المشرق في صلاتهم الى جهة الكعبة بخبر واحد
اتاهم فقال ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا وهم
ركوع ولم ينكر ذلك عليهم رسول الله عليه السلام بل اقرهم

على

على ذلك ولم يامرهم باعادة الصلاة التي استداروا وهم ملابسون
لها ثم قال رحمه الله غير ان الاقيسة الشرعية من مقتضيات
العمل ولكن لا نتمسك به في اطلاق الاسم على الله تعالى وتسميته
بالقياس وذلك ان القياس الشرعي يكون متركبا من اربعة معان
من فرع وحكم واصل وعلة جامعة بين الفرع والاصل في الحكم
الثابت للاصل مثل قوله من اكل من هذه الشجرة يعني الثوم فلا يقرب
مسجدنا يؤذينا بريح الثوم فنص على الاصل الذي هو اكل الثوم
وعلل بالاذاية وهي حرام ابتداء باجماع الامة فقاس اهل النظر الفرع
على الاصل وهو اكل البصل وكل ما تؤذي منه رائحة تكون ضمنا
الاذاية على اكل الثوم فالحقوا الحكم الذي هو التحريم بالفرع الذي
هو اكل ما يشبه الثوم في العلة وهي اذاية المومنين في المسجد
في الحكم الذي هو التحريم وهذا بعينه لا يتصور في اسماء الرب
تعالى فان اسماءه سبحانه وتعالى مستحقة له بدليل العقل في معانيها
ونص الشرع على الفاظها نقلا باحاد وتواتر فما كان من اسمائه
تعالى واردا في القران كان تواترا وما كان منها في الحديث كان
احادا في الاكثر ووجب ان يعمل به كساير اخبار الاحاد كما ذكرناه
والعمل باسماء الله تعالى يكون باعتقاد جواز الاطلاق بدليل ورود
الخبر ومن العلماء من قال يجب ان ينادي الباري تعالى باسمائه
ولو مرة في العمر لقوله تعالى فادعوه بها قالوا والامر
اذا ورد حمل على الوجوب فاوجبوا ان يدعوه عباده باسمائه
الحسنى ومن العلماء من قال اذا اعتقد المومن جواز اطلاق هذه
الاسماء عليه سبحانه فقد ادى ما عليه من فرض ذلك واذا
دعا الله وناداه باسم من تلك الاسماء كان ذلك ندبا وفضلا

بكثرة الثواب ثم الله اعلم بما اراد من ذلك والقول الاول اولى
واحوط واجرا على الظاهر فان الامر اذا ورد اقتضى ظاهره وجوبه
على العبد وعلى هذا فلا يتصور التمسك بالقياس اذ الاربعة التي
ينبني عليها القياس الشرعي لا يثبت منها شيء في اسمائه تعالى اذ
لا يعلل اسم من اسماء الله تعالى في حقه فلا قياس على الشيء الذي لا تفهم
له علة منصوص عليها او مستنبطة من العلل موافقة لغرض من
اغراض رسول الله صلى الله عليه وسلم التي يرجع اليها عند عدم النصوص
والاجماع ولو حكمنا بالقياس في اسمائه تعالى من غير علة جامعة
لجرنا ذلك الى الحكم بالاسماء التي تقدم القول عليها بان الاجماع
انعقد على منع اطلاقها وقد ذكر بعض اهل التحقيق ان الاجماع
انعقد على منع اثبات الاطلاق في اسماء الله تعالى بالقياس فلا حاجة
مع هذا الى تعليل المنع من ذلك وهذا لعمري سديد في بابه كاف
في معناه والله الموفق للصواب واليه المرجع والماب وقوله
رحمه الله بعد فصل قسم شيخنا رضي الله عنه اسماء الله
تعالى ثلثة اقسام فقال من اسمائه ما يقال انه هو وهو كل ما دلت
التسمية به على وجوده كقديم وباق ومن اسمائه سبحانه ما يقال انه
غيره وهو كل ما دلت التسمية به على فعل كالخالق والرازق
ومن اسمائه ما لا يقال فيه انه هو ولا يقال فيه انه غيره وهو كل
ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر وهذا التقسيم
الذي ذهب اليه ابو الحسن رحمه الله حملا منه وجريا على ان المفهوم
من التسميات هو الاسم على اي وجه كان فاذا قلنا في حقه تعالى
انه والحق كان المفهوم منه وجوده جل وعز دون شيء اخر فلما
كان المفهوم ذاته تعالى وهو المسمى كان المسمى هو الاسم من حيث

هو

حملا منه وجري

هو المفهوم من التسمية واما تسميته بباق وقديم فليس المفهوم
منه الذات وانما هي من اسماء التنزيه والقديم كناية عن تنزيهه
عن سبق عدم مضاف اليه تعالى الله عن ذلك ومعنى البقاء
في حقه تعالى تنزيهه عن عدم متاخر تعالى الله عنه فقديم وباق
انما تمسك بهما القول بوجوب وجوده فهذه الاسماء يقال فيها عند
ابي الحسن رحمه الله ان الاسم هو المسمى وذلك راجع الى الذي وما فهم
منه فعل كالخالق والرازق فالمفهوم الخلق وما فهم من التسمية عنده
فهو الاسم ولما كان الخلق غير الله تعالى قال في هذا وما جرى مجراه
من الاسماء الاسم فيه غير المسمى لان المسمى بانه الخالق هو الاله والمفهوم
من ذلك وجود الخلق وما فهم فهو الاسم عنده فالخلق هو الاسم
والخلق غير الله فالاسم ها هنا غير المسمى اما اذا فهم من التسمية
وجود صفة قديمة فالصفة هي الاسم والله هو المسمى بهذه التسمية
ومن اصله رحمه الله ان الصفات القديمة لا يقال انها هو ولا
يقال انها غيره وهي الاسماء في هذا الموضع فلا يقال في هذه الاسماء
انها المسمى ولا انها غيره فهذه عبارات مركبة على اغراض ابي
الحسن رحمه الله في حد الغيرين وذهبت المعتزلة الى ان الغيرين
معناهما الموجودان وذهب ابو هاشم الى ان الغيرين هما الشيئان
فقال كل شيئين غيران من غير تقييد بذكر الوجود تحرزا منه
مما يناقض مذاهبهم في ان المعدوم شيء وعلى خصائص الصفات
بتمايز البعض عن البعض منها في العدم بخواصها ثم هذه اسئلة
دائرة على اطلاقات ومنع اطلاقات ولذلك لا تبلغ مبلغ القطع
في نفي ولا اثبات حتى قال ابو حامد رحمه الله في مسألة الاسم والمسمى
مسألة طويلة الذيل قليلة النيل لانها دائرة بين مسمى واسم وتسمية

ومفهوم منهما واذا ثبت الاحتمال سقط بالمسالة الاستدلال وقد
شذ عن تقسيم ابي الحسن رحمه الله اسماء التنزيه واسماء الجلال
والعظمه فلا تنخرط له في قسم من اقسامه الثلاثة التي اوردها
اذ قال من اسمائه ما يقال انها المسمى ومنها ما يقال انها غيره ومنها
ما لا يقال انها المسمى ولا يقال انها غيره وقوله رحمه الله وذكر
بعض ايمتنا ان كل اسم هو المسمى بعينه وصار الى ان الرب اذا سمي
خالقا فالخالق اسم للخالق سبحانه وتعالى وليس الخالق اسما للخلق
ولا الخلق اسما للخالق سبحانه وتعالى وطرد ذلك في جميع الاقسام
قال رحمه الله والمرضي عندنا طريقة شيخنا رحمه الله يريد بذلك
ان المفهوم من التسميه هو الاسم على اي وجه كان كما حكيناه عنه
قبل هذا فان القايل اذا قال زيد كان قوله دليلا على ذات زيد
فاذا قلت زيد الكاتب فقد افدت الان مفهوما زايدا على
ما فهمت من قولك زيد كذلك اذا قلت الله فهمت من ذلك
ذات الاله ووجوده واذا قلت الخالق فقد زدت مفهوما من
الخالق واذا كان كذلك فلا يخلو هذا الاسم الذي هو الخالق ان
يفيد الذات التي افادها قولك الله ام شيا اخر واذا كان
ذلك فهما اسمان مترادفان على معنى واحد وليس الامر كذلك هو حج
فان الخالق يدل على ان الاسم انما ماخوذ من الخلق وليس هو اسم علم اسما علما
لا يفهم منه الا الذات كساير الاسما الاعلام بل يفيد الخالق معنى
زايدا على الذات وانما افاد ما يصح به الخلق وهو الاقتدار على
الاختراع كان مجوزا كما يقال السيف قاطع وهو في غمده فيكون
قاطعا بالقوه ومعناه انه يتاتى منه القطع عند الضرب وان
انا دخلنا واقعا كاينا زايدا على الذات فالمفهوم اذا وقوع الفعل

المخلوق

المخلوق واذا احتمل الاسم التهيي للايجاد واحتمل وقوع الايجاد
حمل على الايجاد وهو الظاهر فان الحقيقه اظهر من المجاز حتى يدل
الدليل على المجاز انه مقصود المتكلم في خطابه من قرينه حال
او تفسير مقال ولذلك قال ابو المعالي رحمه الله فان الاسم
اذا لم يقتض نفيا حمل على ثبوت محقق وهذا مما لا ينازع الاستاذ
ابو اسحق رحمه الله فيه لبيانه وظهوره ولكن لا يتجه ذلك في مذهبه
وله ان يقول اسما الله تعالى على ضربين كساير الاسما في حق غيره فاذا
قلت زيد في حق المذكور كان اسم لقب يفهم منه ذات المسمى واذا
قلت العاقل فهم منه العقل ولكن مع تسليم ذلك للقايل ان يقول
ليس العاقل اسما للعقل وانما هو اسم للمسمى المتصف بالعقل وان كان
المفهوم منه وجود العقل وانما يتصور ما ذكره على طريقة ابي الحسن
حيث صار الى ان الاسم هو ما فهم من التسميه وطرد ذلك شاهدا وغايبا
والاسفرايني رحمه الله يسلم ان المفهوم من اسمه تعالى الخالق وجود
الخلق او الاقتدار على وجود الخلق ثم يقول ليس الخالق اسما للخلق فيبقى
الاشكال على ابي الحسن قايما ويطلب بالدلاله على ذلك فلا يجد اليها
سبيلا من قضيه اهل اللسان فان العرب ما اخذ عنها ان الاسم
هو المفهوم من التسميه بل قسمت الاسما الى الاعلام والمنقوله والمرتجله
والمشتقه ولم ينقل عنهم ان ما فهم من التسميه فهو الاسم فاذا لم يجد
على ما ذهب اليه دليلا من اللسان في المسالة لفظيه تبقى متحكما
باختراع مذهب لا شاهد له ولا يسوغ الاستدلال على هذه المسالة
بدلاله عقليه فان العقل لا يجول في ميدان اللغات والتسميات
ولا يتصور وجود دليل سمعي فان الادله السمعيه انما تدل على ثبوت
احكام ورفعها وكان معنا الخالق من له الخلق فالاسم له والمفهوم

خلقه ثم قال رحمه الله والكلام في ذلك يؤول الى التنازع في اطلاق
لفظ ومنع اطلاقه ثم جميع الاسما للرب سبحانه تنقسم الى ما
يدل على الذات والى ما يدل على الصفات القديمة والى ما يدل
على الافعال والى ما يدل على النفي فيما يتقدس الباري سبحانه عنه
ونحن الان نشير الى تفسير الاسما الماثورة على ايجاز قال رحمه
الله .. فاما الله فالصحيح انه بمثابة الاسم العلم لله سبحانه
ولا اشتقاق له وقد قيل اصله الاه فزيدت فيه اللام تعظيما
فقالوا الالاه ثم حذفوا الهمزة المتخللة وادغموا اللام التي للتعظيم
في التي تليها فقالوا الله وقيل اصله لاه فزيدت اللام تعظيما
وقال بعض اهل اللغة هو من التاله وهو التعبد فالله معناه
المقصود بالعباده قال اختلف اهل العلم في اسما الرب تعالى
هل هي مشتقة او غير مشتقة فذهبت طايفة الى انها اعلام في
حقه سبحانه وان لم يطلق على اسمه العلم لعدم التوقيف واحتجوا
بان قالوا لو كانت اسماوه سبحانه وتعالى مشتقة لتقدمها اصل
تشتق منه وذلك يودي الى حدوث اسمايه وتقدم ما اشتقت
منه عليها فلذلك كانت كالاعلام في حقنا وذهبت طايفة الى
انها مشتقة كلها وقالوا في جواب هاولا انما المشتق اللغات
لا المعاني القديمة ثم اختلفوا في اسمه الله على سبيل اختلافهم في
اشتقاق جميع صفاته سبحانه وللخليل في ذلك قولان ثم الذين قالوا
باشتقاق هذا الاسم اختلفوا ونحن نذكر جميع ما قيل فيه وبالله
التوفيق واما قوله رحمه الله كان اصله الاه فزيدت فيه
اللام للتعظيم فلا سبيل الى التحكم على اسم الله الاعظم فان القياس
غير مستعمل ولا متبع في اسما الله تعالى وانما قال اهل التصريف النحوي

هذا قياسا منهم على تصاريف الاسما في حق غيره سبحانه وذلك ان
استعمالهم في حق غيره سبحانه فلا يجوز ان يستعمل في اسم الله سبحانه
وتعالى فان التقول بذلك على لسان العرب وانهم وضعوه اولا
على هيئته ثم نقول عن ذلك تغير صحيح اذ لا يتوصل الى ذلك الا
بالنقل وهيهات لذلك ولاكنهم سمع منهم هذا الاسم بلفظ الله وكانوا
يقولون اللهم عند الدعا فان صح النقل بما صاروا اليه كان والا فلا
نحكم عليه سبحانه وتعالى في تعريف اسمايه جملة لا نحكم عليه في اختراع
تسميته له لم يرد فيها اذن من الله سبحانه في كتابه او على لسان
رسوله وذروا الذين يلحدون في اسمايه قال من صار الى ان
اسم الله الذي هو الله مشتق ان معناه الذي يوله اليه في الحوايج
ويفصد اليه في النوايب ومن ذلك قولهم
ولهت اليكم في قضايا تنوبني فالفيتكم فيها كريما ممجدا .. اي قصدت
اليكم وهو من اسما الذات وهذا معنى الصمد في بعض التفاسير
وقيل معناه المعبود لان التاله هو التعبد ومن ذلك قول الشاعر
لله در الغانيات المدهِ سبحن واسترجعن من تالهِ
ويكون ايضا من اسما الذات وقيل معناه المحتجب من قولهم لاه فلان
عن الناس اذا احتجب عنهم ومن ذلك قول الشاعر
لاهت فما عرفت يوما بخارجة يا ليتها برزت حتى رايناها .. فيكون
هذا الاسم من اسما الافعال لانه انما يحتجب بفعل يفعله في الابصار
وهي الموانع يخلقها في ابصار الخلق لان الحجاب بمعنى التستر يختص به
الاجسام والاجرام وان الذي يحتجب بذلك يكون جسما وجرما
مختصا بجهة بلا من جهة وهذه علامة الحدوث والله تعالى عن
التحيز والتخصيص بالجهات وقيل معناه العلي من قولهم لاهت الشمس

اذا ارتفعت فی فلکها فی کبد السما ومنه تسمى الشمس الاهة اى رفيعه
ومن ذلك قول قايلهم   وأعجلنا الالهة ان تغيبا   فيكون
هذا الاسم على هذا التاويل من اسما التنزيه فان علوه سبحانه بمخالفته
لخلقه وتنزهه عن اوصاف المحدثين لا علو المكان تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وقيل معناه انه الذى تتوله العقول فی عظمته وجلاله
فان الوله هو الحيره والتحير فی لغه العرب فلا كيف ولا تقدير ولا وهم
يظفر به ولا عقل يسموا الى تقديره ولا خيال يتعلق به ولا غاية الا حيرة
العقل عن ثبوته فيكون الاسم على هذا من اسما التنزيه عن الاحاطه
به سبحانه وتعالى وقيل معناه الذى تطرب العقول لمعرفته
والفكر فی عظمته فان الفرح هو الطرب فی لغه العرب ومنه قول
الشاعر   ولهت نفسى الطروب اليهم   ولها حال دون طعم الطعام
واصل الطرب شدة الاضطراب وهى خفه تصيب الشخص عند السرور
والحزن فيكون الاسم على هذا من اسما التنزيه عن ان يحاط بكنهه
وانما يتصور الطرب من العارفين بالنظر فی بدايع حكمه وحكمته
بالاستدلال على ثبوت صفاته وبتنزهه عن احكام مخلوقاته
ولذلك قال سهل رحمه الله وهل عثر منه اهل الارض والسموات
الا على الاسما والصفات فاذا ارتقا العبد من الاحاطه باجناس
المخلوقات الى ما تفتقر اليه المخلوقات من الصفات تنزه العبد عن
الخلق وصار ناظرا الى وصف الرب فان لحظته بديهه الفنا فاراد
ان يرتقى بعقله الى من تتصف بتلك الاوصاف الشريفه فحسبك لا نفا
للخليفه مع الحقيقه فيعود السرور ثبوتا وهذا محل الفنا عند
المشايخ وقيل معناه الذى لا يتبدل ولا يتغير من حال الى حال من
قولهم الِهَ فلان بالمكان اذا اقام به ومن ذلك قول قايلهم

ألمنا

ألمنا بدار ما تبين رسومها   كان بقاياها وشام على اليد   معناه
اقمنا بدار فيكون الاسم على هذا التاويل من اسما التنزيه عن التبديل
والتغيير لانه الذى يجب وجوده ويجب وجود جميع اوصافه سبحانه
وتعالى فهذه تاويل ارباب اللسان واما اهل الاشارات فيشيرون
الى ان الاسم جمع معانى الاحكام كلها فالالف عندهم لتالف الخلق
واللام لتكليف الحق عباده واللام الثانيه دلاله على ثبوته والله
خبر عن ذاته سبحانه وتعالى لانها ضمير الذات ولذلك قال ذو
النون لو حذفت الالف لبقى لله الامر ولو حذفت اللام الاولى لبقى
له صفات الجلال ولو حذفت اللام الثانيه لبقى هو سبحانه وتعالى
وقد نظم هذا المعنى الحسين ابن منصور الحلاج فی ابيات له فقال
احرف اربع بها هام قلبى   وتلاشت بها همومى وفكرى
الف قد تالف الخلق صنعا   ثم لام على الملامه تجرى
ثم لام زياده فی المعانى   ثم هاء بها اهيم اتدرى
والاشاره عند القوم ما يشيرون به وليس فی العقل دليل عليه
غير امكان ان يكون كذلك ولذلك روى الجنيد وكان صاحب اشاره
فقيل له كيف ننتفع به وقال طاحت تلك الاشارات ولم يبق الا
ركيعات فی ظلمه الليل وكل ما ذكرناه فی اشتقاق هذا الاسم لا يصح
ان يكون حد الاسم الاله سبحانه لان الاله سبحانه وتعالى كان الاها
فی ازله ولم يكن عابد ولا عاده وكذلك لم يكن معه فی الوجود من
يحتجب عنه وكان الاها وكذلك هو الاه الجمادات والاعراض ولا يصح
حجابه عنها بخلق الموانع فانها لا تقبل الموانع وانما يخلق الموانع للاجرام
المتحيزه الاحيا وقد كان سبحانه وتعالى فی ازله الاها ولم يكن هناك
من يتوله ويتحير وقد كان الاها فی ازله ولم يكن هناك طرب ولا تصف

به وقد كان سبحانه وتعالى الاها في الازل ولم يكن معه في الوجود من يأله
اليه في الحوايج ويقصده عند النوايب وقال بعض المشايخ ان كان
ولا بد من اشتقاق هذا الاسم فمن قولهم اله اي اقام على حال لا
يتبدل عنها الى غيرها وانما قال ذلك من حيث انه يصح ويجب
اتصاف البارى به في ازله والاصح في وصفه سبحانه بهذا الاسم
انه كالعلم في حق المخلوقين ولا اشتقاق له ولذلك قال اهل
النظر كل اسم من اسمايه يصلح للتخلق الا هذا الاسم فانه للتعلق
دون التخلق اي تتعلق القلوب به تعظيما ولا يمكنها التخلق به
هل تعلم له سميا وقال الكل منهم انه اسم الله الاعظم الذى
اذا سيل به اعطى واذا دعى به اجاب ولاكنهم اضافوا في بعض
الروايات لا اله الا هو الحى القيوم وقيل ان اسمه الاعظم في اخر
الحشر وقيل في اول اية الكرسى واسما الله سبحانه وتعالى عظيمه
كلها غير انهم قالوا من عرف هذا الاسم وما يحتوى عليه من التوحيد
والاحاطه والاقتدار ثم تخلق بما تقتضيه هذه المعانى ثم ترك
الدعوى في ذلك كله ولزم الخشوع وصحب الخضوع وتبرا من الحول
والقوه واحب ما احب الله وكره ما كره الله واثر رضى ربه على
اغراض نفسه ثم سنح له في قلبه امر يطلبه من ربه فسيل الله
بما فهمه ودان به مما ذكرناه فان دعاه لا يرد بل ينجح طلبته وتسمع
رغبته وتقضى حاجته واما الرحمن الرحيم فانهما اسمان
مشتقان من الرحمه وهما اسمان للمبالغه والرحمن في اللغه اكثر مبالغه
من الرحيم ولذلك قال ابن عباس رضى الله عنه رحمن الدنيا ورحيم
الاخره والرحمن من لا يشذ عن رحمته احد وهو الله سبحانه ولست
لا يصح هذا الاسم الا له سبحانه ويصح في وصف المخلوق رحيم لان الرحيم

هو الذى يرحم كثيرا ويترك كثيرا ومنه قوله سبحانه في حق رسوله
بالمومنين رءوف رحيم لما اختصت رافته ورحمته بالمومنين
وكذلك ربنا رحيم في الاخره يرحم المومنين دون الكافرين فهو رحيم
الاخره وقد عمت رحمته في الدنيا جميع خلقه وهو المشار اليه
بقوله تعالى ورحمتى وسعت كل شى يعني في الدنيا فسأكتبها للذين
يتقون يعني في الاخره فاقل هذا الاسم في لغه العرب راحم وهو
لمن رحم ولو واحدا ثم رحيم وهو من يرحم كثيرا ويترك اخرين
ثم رحمان وهو الذى يرحم كل احد ولا يدع احدا وذلك هو الله
سبحانه وقد اجرا هذه السنه في الدنيا عامه وخصصها في الاخره بقوم
دون قوم ومن العلما من قال ان رحمه الله هى ارادته الخير لعباده
فتكون الرحمه على هذا صفه من صفاته ويكون الاسمان من اسما صفاته
وقال ابو اسحاق الاسفراينى رحمه الله رحمه الله فعله الخير لعباده
فيكون الاسمان على هذا من اسما افعاله الملك معناه ذو الملك
ويتصرف هذا الاسم في اللغه على اربعه اضرب من التصريف فيقال
مَلِكٌ ومَلْكٌ ومَلِيكٌ ومَالِكٌ واختلف اهل العلم في تفسير
الملك فمنهم من قال هو الخلق ومنهم من قال هو القدره على الخلق
ومنهم من قال ان المَلِك هو القادر وان المُلك معناه المقدور
وان المِلك بكسر الميم هو القدره على الملك والله لم يزل مَلِكا
مَالِكا بمعنى قادر ولا يزال مَلِكا بمعنى فاعل يفعل ولا ينقطع افعاله
ابد الابدين ثوابا وعقابا هذا ما قطعنا به شرعا ولم نحكم به
عقلا اذ العقل يفيدنا الجواز والشرع يخصص بالوقوع ومنه
يعلم ذلك فمن صرف الملك الى القدره فالاسم من صفات الذات
ومن صرفها الى الافعال فالاسم من صفات الفعل القدوس

اسم من اسمايه ورد في كتابه العزيز وانعقد عليه الاجماع ومعناه
المتقدس عن الافات على لفظ المبالغه لان القدوس على وزن
الفعول من القدس وهي الطهاره من النقايص والافات لان الارض
المقدسه انما سميت مقدسه من اوضار الجبابره وسميت
الجنان حظيره القدس لانها مطهره من الافات والعاهات ومعناه
في وصفه تعالى انه منزه عن مشاركه في ذاته او مشاركه في
صفاته او مشاركه في افعاله فهو احدي الذات احدي الصفات
احدي الافعال لا ذات كذاته ولا صفه كصفاته ولا احد يفعل معه
شيا وقد تقدم فيما قبل هذا وصفنا للنقايص وضروبها ما اغنى
ذلك عن اعادتها فيكون هذا الاسم من اسما التنزيه والتنزيه عن
جميع الافات تبارك الله رب العالمين السلام اسم من اسمايه
سبحانه وتعالى ورد به القران وانعقد على اطلاقه الاجماع
واختلف اهل العلم في معنى هذا الاسم فمنهم من قال معناه انه سبحانه
ذو السلامه من الافات والنقايض فيكون على هذا من اسما التنزيه
كما تقدم في معنى اسمه القدوس لان العرب تقول السلام والسلامه
واللذاذ واللذاذه والرضاع والرضاعه والتذكير والتانيث بمعنى
واحد وقيل السلام معناه ذو السلام على عباده وذلك من
قوله تعالى وسلام على عباده الذين اصطفى فيكون من اسما الصفات
وهو خبره سبحانه عن سلامه عباده المومنين من انواع العقاب
ومولمات العذاب لان السلام الموضوع بيننا شرعا له ثلاثه معان
احدها الوعظ والتذكير وهو قول العبد لاخيه السلام عليك
معناه الله مطلع عليك فيكون في ذلك تنبيه له وتحذير من
الغفله عن الله سبحانه وتعالى والمعنى الثاني اعطا الامن والسلامه

له من نفسه فكانه يقول لك السلامه مني والثالث ان يكون
السلام بمعنى الدعا له بالسلامه وقيل معنا اسمه السلام
انه الذي يسلم سنه عباده المومنون فيحتمل ان يحمل على
القدره على تسليمهم من المعاطب وتخليصهم من المهالك
فيكون الاسم من اسما الصفات ويحتمل ان يرجع معناه الى خلق
السلامه فيكون من اسما الافعال المومن اسم من اسمايه تعالى
ورد به القران وانعقد الاجماع على اطلاق القول به واختلف
في معناه فقالت طايفه معناه المصدق لان الايمان هو التصديق
والله تعالى مصدق نفسه ومصدق عباده المرسلين وجميع
المومنين فيما اخبروا به عن ربهم واحكامه في اوامره ونواهيه
فهو على هذا من اسما الصفات لان كلامه صفه من صفاته وهو
خبره المتعلق يكون اخبارا ولا بد صدقا وقيل معناه المومن الذي
يومن عباده يوم القيمه بقوله لا تخافوا ولا تحزنوا فيحتمل
على ذلك ان يكون الاسم من اسما الصفات ويحتمل ان يكون من
الاقتدار على ان يسمعهم ذلك فيكون من اسما الصفات لان
قدرته صفه من صفاته ويحتمل رجوع معناه الى خلق الامنه نفسها
فيكون من اسما الافعال المهيمن اسم من اسمايه ورد في القران العزيز
وانعقد الاجماع على جواز اطلاقه في نعته سبحانه وتعالى واختلف
الناس في معنى هذا الاسم فمنهم من قال هو بمعنى الشاهد ومنه
قوله تعالى مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه اي
شاهدا عليه ثم يحتمل الشاهد ان يكون معناه العالم بالاشيا
ومنه قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملايكه واولوا العلم
ومعنى الايه علم الله انه لا اله الا هو والملايكه واولوا العلم

من اسما الصفات لان علمه صفه من صفاته ويحتمل ان يكون الشاهد
بمعنى الحاضر ومنه يقال للشهيد المقتول في الحرب شهيد لانه علم
الحق من الباطل وقيل من سيلان دمه على شهادة الارض وهو
ظاهرها وقيل لانه شهد الوقعه اي حضرها ويحتمل ان يكون في وصفه
تعالى بمعنى الحاضر وذلك في حقه تعالى بمعنى الاحاطه بالعلم
والسمع والرويه فهو بهذا المعنى حاضر غير غايب فيكون الاسم على
هذا من اسما الصفات ويحتمل ان يكون الشهيد في حقه تعالى
بمعنى الرقيب وهو الذي لا يغيب عنه شي في الارض ولا في السماء
فيكون من اسما الصفات بمعنى السمع والبصر وقيل ان المهيمن في اللغه
معناه المومن وهو الصادق في وعده وهو الامين فقلبت الهمزه ها
لقرب مخرج احداهما من الاخرى وهو المنزه عن الظلم والجور فيكون
من اسما التنزيه والتبريه عن الظلم والجور تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا العزيز اسم من اسمايه تعالى ورد به القران وانعقد
على جواز تسميته به الاجماع وقيل معناه الغالب ومن ذلك قوله
تعالى وعزني في الخطاب معناه غلبني والعرب تقول من عز بز اي
من غلب سلب البز الذي هو الاثواب فالغالب على هذا معناه
القادر فهو من اسما الصفات لان قدرته صفه من صفاته على مذهب
اهل السنه ومن ذلك سميت الارض الصلبه عزازا لصلابتها وقيل
العزيز من لا مثل له ولا نظير من قولهم عز الطعام في البلد اذا قل
وجوده فاذا كان من قل وجوده يسمى عزيزا فكيف من لا مثل له
وهذا من باب الاحرى والاولى ومنه قول القايل ويعزا الى علي ابن
ابي طالب رضي الله عنه ⁂ عز بدار الفنا بيت فابن بدار البقا بيتا
ويكون العزيز ايضا في اللغه بمعنى الممتنع والعرب تقول حصن عزيز اي

ممتنع

ممتنع من الوصول اليه والباري سبحانه وتعالى ممتنع من الوصول
اليه بالمكان لعدم التحيز وان الاتصال والانفصال في وصفه
محال فلا ينال باللمس ولا يدرك بحواس النفس ولا يمر عليه الوهم
والامس فلا يتوهم سبحانه ولا يتوهم ولا يحاط به سبحانه وتعالى فالاسم
على هذا من اسما التنزيه الجبار اسم من اسمايه ورد به القران
وانعقد عليه الاجماع واحتمل معاني من جملتها القاهر ومن ذلك
قول القايل جبر الله فلانا على ما اراده اذا قهره عليه وهو من اسما
الصفات لان القدره صفه له سبحانه ويقال الجبار الذي يجبر ما
انكسر من قولهم جبرت العظم فانجبر وجبر هو فيكون الاسم على هذا
من اسما الافعال ومن ذلك قول الراجز قد جبر الدين الاله فانجبر صوابه فجبر
ويكون الجبار بمعنى المتعالي لان العرب تقول للنخله اذا علت وبسقت
وارتفعت وفاتت الايدي نخله جباره والباري سبحانه لا يلحقه وهم
ولا يطمع في تقديره فهم فيكون الاسم على هذا من اسما التنزيه المتكبر
اسم من اسمايه تعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع وهو
في معنى العظيم والعلي والمتعالي واختلف العلما في ذلك فذهبت
طايفه الى ان تسميته بهذه الاسما تكون بمعنى مخالفته لخلقه فيكون
ذلك من اسما التنزيه ومن العلما من حمل هذه الاسما على استحقاقه
لصفات الجلال والكمال كالعلم المحيط والقدره القديمه والاراده
النافذه الى غير ذلك من صفاته العليه فيكون كبرياوه استحقاقه
لصفات الربوبيه من غير حد ولا تكييف فالمفهوم من الكبريا على هذا
وجوب اتصافه بصفات جلاله واوصاف تعاليه الخالق
اسم من اسمايه تعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع ويحتمل
ان يكون الخالق على المقدر فان الخلق هو التقدير في اللغه وهو ترتيب

الاشيا على قدر معلوم ويكون ذلك في الزمان وفي الذوات فاما
في الزمان فمثل قوله تعالى ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه
مضغه فخلقنا المضغه عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه
خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين معناه احسن المقدرين وهو
الذي لا يخطي تقديره واما في تسويه الاجسام فذلك مثل قول
العرب للاسكاف وهو الحذا خالقا لتقديره طاقه النعل بعضها
على بعض في التسويه والقدر والباري سبحانه وتعالى دبر الامور
في ازليته من غير اول وتفصل الايات التي دبرها ابدا من غير اخر
يدبر الامر يفصل الايات ومن ذلك قول الشاعر

ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

وصفه بجوده القريحه واصابه الحق في تقديره وانه يهم بالشي
ويقدره امضاه واوقعه ثقه منه باصابه رايه وبعض القوم يقدر
الشي ثم لا يتجاسر على امضايه مخافه ان يخطي تدبيره وعلى هذا
يكون الخالق في وصفه تعالى من اسما الصفات لان تقديره هو
ارادته ويكون الخالق ايضا بمعنى الموجد الفاعل والخلق الفعل
فيكون الاسم على هذا من اسما الافعال **الباري** اسم من
اسمايه تعالى ورد به القران وانعقد على جواز تسميته سبحانه
الاجماع ومعناه الموجد ومنهم من صار الى ان هذا الاسم مشتق
من البرا الذي هو التراب ومنع من هذا الاشتقاق قوم اخرون
واستدل من منع الاشتقاق بقوله تعالى ما اصاب من مصيبه
في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبراها والمصايب
الامور اعراض من عمى وجذام وبرص الى غير ذلك وموت الاقارب
والاحباب وهذه اعراض لم تخلق من البرا الذي هو التراب لان

الاعراض

الاعراض لا توجد من الاجسام فان ذلك قلب لاجناسها وانقلاب
الاجناس محال وقد تقدم القول على ذلك غير ما مره فيكون
معنى الباري الخالق المخترع وحمل الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني
رحمه الله الخالق على المقدر والباري على الموجد والمصور على
المتقن لان من مذهبه ان الاسما لا تترادف على شي واحد في القران
وجوز ذلك في غير القران فلا بد ان يحمل كل واحد من هذه الاسما
معنا غير الاخرين وعضد ذلك بان قال انما خاطبنا الله سبحانه
بما نعلم من عوايدنا ونفهم من انفسنا فان احدنا اذا اراد ان
يبني دارا قدرها اولا ثم اوجد الدار من طوب ولبن وشيد
وحجاره الى غير ذلك ثم يتقنها في ثالث الحال فكذلك اخبر سبحانه
انه الخالق بمعنى المقدر في ازله ثم يوجد الخلق من غير اتقان
ثم يتقنه بعد ذلك وهو القادر على ان يخلق الانسان في اكمل
نظام واحسن تصوير ولاكنه خلق الخلق كما شا سبحانه وتعالى
خلق السموات والارض وما بينهما في سته ايام ولو شا لخلقها في
زمان واحد ولاكن لا يسل عما يفعل وهم يسلون فيكون الباري
الباري بمعنى الموجد الخالق يقال برا الله الخلق براهم اي اوجدهم
فيكون الاسم من اسما الافعال ويكون ايضا من اسما الصفات
لان تقديره على الخلق صفه من صفاته سبحانه **المصور** اسم من
اسمايه تعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع ومعناه مبدع
الصور ومخترع الاشكال في الجسوم المولفه كالتربيع والتسديس
والاستداره الى غير ذلك قال تعالى في اي صوره ما شا ركبك والبا
خلق الانسان وساير الحيوان فانهما صور معنويه جبل الله الخلق
عليها ويكون المصور على هذا بمعنى المتقن وللاتقان مراتب ثلاثه

[illegible] طنه

احدها التشكيل الذي هو التربيع والتسديس كما ذكرناه قبل هذا وهذا
هو التاليف والمرتبة الثانية التسوية بين الاشيا مثل ان تكون اجزا
البدن مثل اجزا البدن البشري وكذلك القدمان والاذنان والعينان
الى غير ذلك مما يكون التساوي فيه في الاقدار والثالث هو
ان يصور الله تعالى الجارحة قبل ان تمس الحاجة اليها فاذا مست
الحاجة اليها وجدها كما يحتاج اليه فهذا وجه دلالة الاتقان على
علم المتقن والله خالق الصور الظاهرة والباطنة فيكون الاسم
على هذا من اسما الافعال **الغفار** اسم من اسمايه تعالى ورد به
القران وانعقد عليه الاجماع ومعناه في اللغة الستار ومن ذلك
سمي المغفر مغفرا لانه يستر الراس ويقال غفر الطاير بريشه معناه
استتر بها فمغفرة الله للعبد ستره عليه ما يفضحه في العاجل
والاجل فيكون الاسم من اسما الافعال لان ستر الله عبده في الدنيا انما
هو بان يخلق الموانع في ابصار الخلق وفي اسماعهم ويخلق الغفلات
في قلوبهم اذ لو اسمعهم الله كل ما يتكلم به العبد لم يكتتم لاحد
سر ولعلم منه كل نجوى ولذلك اطلع الله الخلق بعضهم على
بعض بابصارهم لم يستطع احد ان يستتر عن غيره وما كان
من الحجب كالجدران فان الله اجرى عادته بخلق الموانع عندها
فبالموانع يقع المنع لا بالجدار ولهذا اذا انخرقت العوايد في حق
الانبيا ابصروا ما خلف الجدار من غير ثلمة في الجدار وقد تبين هذا
ونزيده بيانا في موضعه ان شا الله تعالى ولذلك لو اطلع الله الخلق
على الخلق بان يخلق لهم علوما ضرورية بما في الضماير والظواهر
لكان ذلك رفعا للستر فيما بينهم فيستر الله العبد عن غيره ويستر
غيره عنه حكمة من الله وفضل تفضل به على عباده حتى اذا كان

يوم

يوم القيامة رفع هذه العادة عمن شا من خلقه وقال عليه السلام
في صفة اهل الموقف على اتساع فضايه وان اهل السموات والارض
وما فوق السموات من الملا الاعلى يحلون فيه وتسعهم ارض
القيامة ومع ذلك قال عليه السلام يسمعهم الداعي وينفذهم
البصر والستر من اكبر نعم الله على عباده فاذا لم يكن الاسم من
اسما الافعال ويحتمل ان يكون من اسما الصفات فيرجع الى
القدرة على خلق هذه الموانع التي يحجب بها الخليقة بعضهم عن
بعض **القهار** اسم من اسمايه تعالى ورد في القران وانعقد
عليه الاجماع والقهار مبالغة من القاهر والقهر القدرة والقاهر
معناه القادر قال الله تعالى وهو الواحد القهار معناه الذي لا يخرج
مقدور عن اقتداره على عموم الازمنة ولا وجود لشي من الحوادث
الا بقدرته ولا بقا لشي منها الا بامداده بفعله اذ لا بقا من
المخلوقات الا المتحيزات وهو سبحانه يمدها بخلق اعراض لها
وقد بينا قبل ان الاعراض لا يصح بقاوها وان الجواهر لا يصح بقاوها
دون اعراض لها فاذا اراد الله عدم جسم من الاجسام قطع
عنه الاعراض بان لا يخلقها له فيتلاشا عند ذلك وحكم الواحد
حكم الجميع فلو قطع الاعراض عن جميع مخلوقاته زمانا واحدا لتلاشى
الوجود اوله عن اخره في زمان واحد لان الله يمسك السموات
والارض ان تزولا ولين زالتا ان امسكهما من احد من بعده
انه كان حليما غفورا وعلى هذا فيرجع معنى الاسم الى القدرة وهي
القهر فيكون من اسما الصفات وقد يرجع الاسم الى معنى الفعل
الذي يهلك الله سبحانه به الجبابرة ومن شا من مخلوقاته كالخسف
والقصف بالريح كالاهلاك ونحوه مما شا من اصناف العذاب

ويكون الاسم على هذا من اسما الافعال وقد يقهر الله عبده بخلق الامراض
والاسقام فيمنعه التصرف في اكثر الاشغال وقد يقهره بخلق الحزن في
القلب فيمنعه اللذات والشهوات وقد يقهره بخلق الجهل في القلب
فيمنعه به عن اسباب الهدايات وبالعكس قد يقهره بخلق اليقين
في القلب وهو تعالى العلم عليه حتى يشغله عما عدا الحق سبحانه
واوامره فياخذه الله لنفسه عبدا ويمنعه من استرقاق غيره
غيرةً من الحق سبحانه وتعالى على عبده ومن يهدي الله فما له من مضل
فيكون القهار من اسما الافعال **الوهاب** اسم من اسمايه
تعالى ورد القران وانعقد الاجماع على جواز تسميته تعالى به
ومعناه معطي النعم والمتطول بالافضال والوهاب مبالغه من
الواهب يقال وَهَبَ يَهَبُ مَوْهِبَةً اذا اعطى تفضلا من غير
استحقاق لاحد عليه او يد متقدمه ان لفظا الذنبه ولذلك قال
اهل المعرفه لا يتصور ان يكون وهابا على الحقيقه الا الله تعالى فان
كل احد لا يهب الا لمعنى يرجع فايدته اليه وتعود عايدته عليه
فاما لاجر دنياوي او لاجر اخراوي او لزوال الالم عند الاشفاق
من قلبه فهو في اعطايه كالمتداوي يريد زوال المه بدوايه والباري
سبحانه وتعالى يهب ما يريد لمن يريد لا لمنفعه ترجع اليه تعالى الله
عن الانتفاع والتضرر فيكون الاسم راجعا الى اسما الافعال اذا كان
راجعا الى خلق النعم ونعمه الله سبحانه وتعالى على عبده خلق اللذه
في الدنيا والاخره او خلق اسبابها وهو خلق الطعام والشراب
واللباس وما اشبه ذلك ومن اكبر النعم خلق الطاعات التي هي
اسباب اللذات في الاخره والترقي الى الدرجات في صدور المثوبات
ومن النعم دفع الاسباب المبلغه الى الضرر والنعم في الدنيا نعم

والاخره

والاخره فالوهاب الذي يعطي هذه الاسباب من غير ان تجب عليه شي
منها فيرجع الاسم الى الافعال وقد يرجع الى القدره على خلق هذه
النعم فيكون من اسما الصفات وان تعدوا نعمه الله لا تحصوها
الرزاق اسم من اسمايه جل ذكره ورد به القران قال تعالى ان
الله هو الرزاق ذو القوه المتين وهو مبالغه من الرازق ويرجع
الى خلق الرزق والله تعالى خالق الارزاق ومبدعها وقد اختلف
الناس في معنى الرزق فقال اهل الاعتزال الرزق ما ملكه المالك
فابطل عليهم هذا الحد بامرين احدهما ان البهايم مرزوقه ولا ملك
لها والثاني ان الله تعالى مالك كل مملوك والا رزق يرد عليه
تعالى ان يكون مرزوقا قال تعالى وما من دابه في الارض الا على الله
رزقها وقال في حق نفسه سبحانه ما اريد منهم من رزق وقال قل
اغير الله اتخذ وليا فاطر السموات والارض وهو يطعم ولا يطعم واذا
ثبتت الوحدانيه استحقت الطعميه لان الصمد هو الذي لا جوف
له ولذلك قيل الصمد الذي لا يطعم وقالت طايفه الرزق هو ما انتفع
به المنتفع من ملكه وتحرز هذا لامن ذلك الله سبحانه فانه تعالى
لا ينتفع بشي من ملكه فلذلك قيدوا الرزق بالانتفاع وهذا باطل
في الحد بالبهايم فانها مرزوقه لا من ملكها فبطل التقييد في الحد بالملك
واذا كان الرزق ما ينتفع به فينقسم الى حلال وحرام والعقاب
على الحرام متوعد والثواب على الحلال موعود على شرط النيه
والقصد ثم الرزق على اربعه اصناف فمنه رزق الابدان الذي
هو الطعام والشراب ومنه ما هو رزق النفوس الذي هو العبا دات
وصنوف المجاهدات وضروب القربات ومنه ما هو رزق القلوب
وهو ضروب المعارف العلميه وما يحصل من اطلاع القلب على وجوه

ادله الله في ارضه وسمايه ومنها ارزاق السراير والارواح وهي ملاحظات
الدرجات ومقامات المشاهدات فمن رزقه الطعام والشراب في
دنياه فقد ابقاه ومن رزقه اعمال الطاعات وترك المحظورات
فقد وقاه ومن رزقه المعارف فقد حقق تقواه ومن طهر سره
عمن سواه فقد طهره وانقاه فالاسم على هذا راجع الى القدره
على خلق هذه الاشيا او يكون راجعا الى فعلها فيكون من اسما
الافعال **الفتاح** اسم من اسمايه سبحانه ورد به القران
وانعقد الاجماع على اطلاقه على الله سبحانه ومعناه الحاكم والفتح
في اللغه الحكم ومنه قوله ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق معناه
احكم بيننا وبين قومنا بالحق فالاسم على هذا يحتمل ثلاثه معان
احدها ان يكون بمعنى القول الازلي بتقسيم السعاده والشقاوه
في حق من قسم له ذلك او يكون بمعنى القول الازلي فهو من اسما
الصفات وان كان من القدره على خلق السعاده والشقاوه
وهي العذاب والثواب فهو ايضا من اسما الصفات وان كان
من خلق الافعال فهو من اسما افعاله **العليم** معناه العالم
والعليم مبالغه من العالم فمراتبه ثلاثه عالم وعليم وعلام
فمن اتصف بالعلم ولو بمعلوم واحد سمي عالما ولا يقال عليم
ولا علام فمن علم معلوما واحدا فاذا علم معلومات كثيره متعدده
قيل فيه عليم ولا يقال فيه علام فاذا علم معلومات لا نهايه لها
قيل فيه علام وهذا لا يجوز لاحد سوى الله تعالى فانه يجب ان تكون
معلوماته تعالى لا نهايه لها ويجب ان تكون معلومات العبد متناهيه
وهذا معلوم بالدليل العقلي وبالدليل الشرعي وهو قوله تعالى ولا
يحيطون بشيء من علمه الا بما شا واما الدليل العقلي فهو ان علم العبد
علم

يتعلق

يتعلق بمعلوم واحد ولا يجوز ان يعلم معلومين بعلم واحد لانه يجوز
ان يغفل عن احدهما مع علمه بالاخر فغفلته عن الواحد تضاد
علمه به فينتفي العلم به عند حلول الغفله به ويبقا العلم بالمعلوم
الاخر فالذي ضادته الغفله غير العلم الباقي الثابت فلو كانت
معلومات العبد لا نهايه لها وما لا نهايه له يستحيل وجوده على الضروره
فالاسم في قولك عليم من اسما الصفات **القابض** اسم من اسمايه
تعالى وقد انعقد عليه الاجماع وهو ماخوذ من قوله تعالى والله يقبض
ويبسط ومعناه المضيق الموسع ويكون ذلك في الاماكن وفي الارزاق
وفي الاخلاق وفي المعارف وفي العبارات فاما التضييق في الاماكن
يكون بانضمام الجسوم بعضها الى بعض ومن ذلك قوله تعالى اذا
القوا منها مكانا ضيقا مقرنين واما التضييق في الارزاق
فيكون بقله العدد فيما ينتفع به العبد من الاموال والتمكين من
تيسير الاحوال والتضييق في الخلق يكون معناه كثره الغموم وتتابع
الهموم وترادف الاحزان بانواع الاشجان والتضييق في العلوم
بخلق الجهالات وانواع الضلالات حتى لا يعقل صدقا ولا يعرف
حقا والتضييق في العبارات بخلق التخليطات بالفاظ التغليطات
ولا يصح منه البيان ولا ترجمه العرفان فمدلول الاسم كيف ما دارت
احواله من اسما القدره على هذه الاعمال فهو من اسما الصفات.
اذ القدره صفه من صفاته سبحانه وتعالى **الباسط** اسم من
اسمايه تعالى انعقد الاجماع على جواز اطلاقه على الله سبحانه
وتعالى وهو ماخوذ من قوله ويبسط والبسط ضد القبض
ويكون في الاماكن والجهات والاحياز وافضيه الهوا ويكون البسط
في العلم وكثره الفهم واتساع الصدر وشرحه وهي توسعه

لشنوبه فان العالم يسمى واسعًا بمعنى كثير العلم وقد يكون البسط
في الاعمال الصالحات وضروب الخيرات من اعمال القلوب والجوارح
ويكون البسط في النفوس بحسن الخلق وسخاوة النفس باحتمال
الاذى من الخلق والصبر على مقاساة الضر وهي توسعة معنوية
ايضا ويكون البسط في الاجسام بطول الاعضا وتمام الاشيا
قال تعالى في قصة طالوت وزاده بسطة في العلم والجسم ويكون
البسط في المال والبنين واصناف المماليك الدنيا وبه وهو
اتساع في المآرب والاغراض فيتفق لاهل هذا البسط اغراضهم
ومآربهم ويكون البسط في خلق السرور والفرح وهو على معنيين
دنياوي واخراوي ولكل واحد منهما سبب يوجبه فسبب السرور
الدنياوي حسن الحال وانتظام المعايش بكثرة المال وسلامة
البدن وحصول الجاه وسبب السرور الاخراوي التزام الطاعات
المبلغة الى الدرجات والكرامات في الجنات هذا سرور من عمل لاجل
الثواب وتخفيف الحساب والامن من العذاب واما بسط العارفين
فهو ارتياح في القلوب عند مشاهدة المحبوب ومكاشفة القلب
بجلال الرب فاذا تجلى البارى تعالى لقلب العارف باحسانه وافضاله
وهو المعبر عنه بالجمال رزقه من البسط ما يذهب عنه به كل
حزن فرؤية الجمال تورث روحًا وراحةً وسرورًا ولذلك قال
اهل هذا الشان من بسطه الحق فلا تلحقه فاقة ومن قبضه
الحق سبحانه تبضه حتى لا طاقة وقلوب العارفين قد تخلصت
عن رق الاغيار فلا تشغلهم دنيا ولا جنة ولا نار انما هم متنزهون
عما سواه متنزهون بالنظر في افعاله تارةً وفي صفاته العلية
اخرى فان اجرى عليهم تكرا انى فضاله واحسانه وجماله واجماله

عاشوا

عاشوا ابسرور ولا يعلم قدره الا الذي من به على من اراد من عباده
فاذا اشغل الله قلب عبده بنظره في جلاله وعظمته اثر له ذلك
هيبةً في قلبه وحزنًا في سره وهو المعبر عنه بالقبض ولذلك
قيل من كاشفه بجلاله افناه ومن كاشفه بجماله احياه وقيل
القبض حق الحق منك والبسط حظ العبد منه فمطالعة
١٢ الجلال تورث اجتياحًا وثبورًا ورؤية الجمال تورث ارتياحًا
وسرورًا واذا كاشفهم بجلاله صارت احوالهم غطشًا في غطش
واذا كاشفهم بنعت جماله صارت احوالهم دهشًا في دهش وكيف
ما دارت هذه المعاني فانما ترجع الى الافعال فيكون الاسمان من اسما
الافعال **الخافض** اسم من اسمايه تعالى اتفق عليه الاجماع
وهو من اسما الافعال والخفض فعل من افعاله ويكون بالمكان
وبالمكانة وبالمنزل وبالمنزلة فاما في المكان فبين لاخفا به مثل
انخفاض الارض من تحت السما وكل واحد منهما مختصة باحبارها
ساكنة فيها والفوق والتحت وصف من اوصاف الخلق وهي من
الاسما الاضافية لا يتصف بها واحد منفرد اذ لو خلق الله تعالى
جزءًا ولم يخلق غيره لكان لا فوق له ولا تحت ولا جهة من الجهات
وانما حدثت اسما الجهات من المتقابلات وحدث اسم الفوق
والتحت لما يلي جهة الراس والقدم فهي اسما حدثت لاسباب ورسا
والفوق والتحت اذا كناية عن جواهر متغيرات واذا تاملت خفض الله
الارض ورفع السما كان معناه ان اقدام الخلايق تستقر على الارض
وان رووسهم مما يلي جهة السما فقيل للارض تحت وقيل للسما فوق
على لسان العرب كما ذكرناه والفوق والتحت فعلان لله تعالى
واما الخفض في المكانة فعلى ثلاثة اضرب احدها خفض بالتزام

الجهالات كمن لا يعقل من الحيوانات وخفض اخر بلزوم الغفلات
عن ادله المعقولات والايات البينات في الارض والسموات تعمدا
خفض الكافرين وما يجحد باياتنا الا الكافرون وخفض باتباع
الهوى في الضلالات والاهوا والبدع المضله والخلق المرديه
وكل هذه افعال لله تعالى فالاسم الخافض على هذا من اسما
الافعال ومن اسما القدره على الافعال فيكون من اسما الصفات

الرافع

من اسمايه تعالى وورد به الاجماع والرفع يكون بالمنزل
والمنزله وبالمكان والمكانه كما ذكرناه قبل هذا في معنى اسمه
الخافض واذا كان بمعنى المكان فهم منه اختصاص المتمكن بجهة
فوق وهي التي تلي جهة الراس من الادميين وغيرهم كما ذكرناه قبل
هذا وهو راجع الى خلق السكنات المخصصه لمن قامت به بالجهات
المذكوره واذا كان الرفع معنويا كان على ثمانيه اقسام احدها
الرفعه بالمال والجاه وتلك رفعه دنياويه والثانيه رفعه بتسويه
الخلق والخلق وبهذه الرفعه يفضل بعض الحيوان بعضا حتى تنال
الفرس افضل من الاتان والهر افضل من الجرذان الى غير ذلك
من صنوف الحيوان ورفعه ثالثه تكون بوجود المنافع في الاعيان
وبهذه الرفعه يفضل بعض النبات بعضا حتى تنال البر افضل
من الشعير والعسل اطيب من الخل الى غير ذلك من ضروب الاطعمه
والادويه والملابس ورفعه رابعه وهي ثبوت الادراكات والتميزات
والارادات المشروطه بالحياه وبهذه الرفعه يفضل الحيوان على
الجمادات ورفعه خامسه وهي تكون بالعلم بالضروريات التي لا
يتوصل اليها بالادراكات وهو العقل الذي يعلم به وجوب الواجبات
وجواز الجايزات واستحاله المستحيلات وبهذا العلم يفضل العاقل

على

على سائر الحيوانات ورفعه سادسه فتكون بالعلم بالمعقولات والايات
البينات الثابته في المخلوقات من الارض والسموات التي يتوصل الى
علمها بصحه الافكار والتخيلات في الاسرار فيطابق الظاهر في الخلق
الباطن في السر فيسمع ما لا يسمعه غيره ويبصر ما لا يبصره غيره ولذلك
قال في الكافرين صم بكم عمي وبهذه الرفعه يفضل العلما العاملين
والمومنون الكافرين ورفعه سابعه وهي تكون بترك الهوى
وملابسه التقوى حتى لا يرتكب محظورا ولا يترك مامورا وبهذه
الرفعه يفضل الاوليا غيرهم من المومنين ورفعه ثامنه وهي
تكون بنزول الوحي وشرع الشرايع بوساطه الملك وبهذه الرفعه
يفضل الانبيا جميع خلقه ممن لم يبلغ درجه النبوه وهذه
الرفعه تشمل الانبيا والمرسلين والملايكه المقربين وكل من
كان محلا للوحي من رب العالمين وهذه اقصى غايه يرتفع اليها
المخلوقين وكلها فعل لله تعالى وهي على ثلاثه اقسام فما كان
من خلق او خلق او منافع او حياه ضروريه فهي جبليه وما كان
من ايمان او معرفه برهان فهي كسبيه وهو القسم الثاني واما
النبوه فانها خصوصيه من الله تعالى يمن بها على من يشا من خلقه
لا تنال بالاكتساب الله اعلم حيث يجعل رسالاته وكل ما ذكرناه
افعال لله تعالى فالرافع على هذا من اسما الافعال ويحتمل ان
يكون من اسما القدره على خلق هذه الافعال

المعز

اسم من
اسمايه تعالى انعقد عليه الاجماع وهو مشتق من العزه ومعنى
العزه الغلبه فيكون معنى المعز المغلب وهو الذي يجعل غيره
غالبا وذلك يكون بخلق القدره على ما يريده العبد وهي على نوعين
نوع هو اقتدار على الحقيقه ونوع هو اقتدار على المجاز فاما الاقتدار

على الحقيقه فهو اقتدار العبد على حركاته وسكناته وساير افعاله
المكتسبه له والمجاز هو اقتدار العبد على ما يريده بماله وعبيده
ورجاله فيفعل بما يملكه على ما يريده ويقصده فيكون المعز على
هذا من اسما الافعال او من اسما القدره على هذه الافعال
والعزه ايضا في اللغه عدم المثيل فاذا اصرف منه وقيل المعز
كان معناه انه اذا اعز عبدا لم يجعل له مثلا من خلقه فكان
عزيزا بمعنى عدم المثل والنظير في عصره فيكون الاسم من اسما
الافعال ايضا ويكون العزيز بمعنى العظيم الممتنع عن التقدير
والوهم في الخيال فيكون المعز معناه انه تعالى يخلق عبدا مهابا
في القلوب معظما في الانفس فيكون الاسم من اسما الافعال ايضا لانه
يخلق هيبة وتعظيما في القلوب والى هذا ينظر قوله تعالى من كان
يريد العزه فان العزه لله جميعا وقال ولله العزه ولرسوله وللمومنين
فعزه الله تعالى هي كونه قادر على ما لا نهايه له من المقدورات
وانه لا مثل له وانه لا تناله الاوهام ويكون اعزازه عبدا من عبيده
خلق ما وصفناه فتكون عزه العبد خلقا وملكا لله سبحانه وتكون
عزه الله صفه له سبحانه فعلى هذا نقول فان العزه لله جميعا
فمنها صفته ومنها ملكه وهي عزه انبيايه واوليايه المومنين من
عباده المذل اسم من اسمايه سبحانه وتعالى انعقد
على اطلاقه في حقه سبحانه الاجماع واخذ من قوله تعالى والاسم
الذي قبله من قوله تعالى وتعز من تشا وتذل من تشا وهو من
اسما الافعال وهي فعل الذله والذله من صفات القلب وكذلك
العزه فالذله على ضربين ذله بين اجناس عند الناس وهو سقوط
المنزله ووضع القدر للعبد عند الخلق وذله تثبت للعبد عند
الله

الله حتى لا يكون له عنده قدر وتوول عاقبه امره الى خسر فاما الذله
التي تكون للعبد من جهة ~~للعبد من~~ جهه الخلق فبقله المال والضعف
عن الاحتمال وقله الجاه والاعوان والاقارب والاخوان وتكون
بسوء الخلق وبالطمع بما في ايدي المخلوقين وبالالتجا الى ما في ايديهم
واما الذله التي هي سقوط المنزله والجاه عند الله تعالى فتكون
بالكفر والجهل بالله وبرسله وتكون بالبدعه ومخالفه السنه
وتكون بالذنوب وبالكباير والاصرار عليها وتكون بتعظيم الدنيا
واهلها والفرح بها ونسيان منه الله تعالى على العبد وتكون
بان يعتقد في نفسه انه كبير القدر عزيز فيكون ممن تكبر فوضعه
الله سبحانه فهذا الاسم من اسما الصفات لان قدرته صفه
من صفاته سبحانه وتعالى السميع اسم من اسمايه ورد به
القران وانعقد عليه الاجماع قال الله تعالى وهو السميع
البصير وقال تعالى انني معكما اسمع وارى وقال تعالى قد سمع
الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله وقال تعالى
لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنيا واسمه
السميع من اسما صفاته سبحانه وتعالى وسمعه سبحانه صفه
من صفاته يسمع به كل موجود من اي الانواع كان ومن اي
الاجناس وسمعه سبحانه وتعالى صفه كمال له تبارك وتعالى
اذ لو لم يكن سميعا لكان موصوفا بافه يعبر عنها بالصمم في لغه
العرب اذ لا يجوز وجود شرط من غير مشروط والحياه شرط
في السمع وضده والرب سبحانه وتعالى حي فلا بد من اتصافه
بكونه سميعا او موصوفا متصفا بضد السمع وهو الصمم وذلك
نقص والرب يتعالى عن الاتصاف بالنقايص وذلك معلوم

بضرورة العقل لان المتصف بالانه مقهور مضطر الى صفه ليس فيها
كمال فاذا استحال عليه الاتصاف بالصمم لكونه نقصا فيجب اتصافه
بالسمع لكونه كمالا ولاستحالة ثبوت الحياة للحي من غير ان يتصف بسمع
او صمم وثبوت الشرط من غير مشروط ممتنع عقلا واذا كان
الامر كذلك واستحال عليه الاتصاف باحد المشروطين الذي
هو النقص وجب الاتصاف بالمشروط الثاني الذي هو الكمال وهو
المعبر عنه بالسمع فخرج من ذلك انه سبحانه وتعالى سميع بسمع
قديم اذ لا يجوز ان يتصف القديم بحادث فالاسم على هذا من اسما
الصفات وقد يرد السمع في حقه تعالى لمعنى الاجابة للدعا
ومن ذلك يحسن في الدعا ان يقول القايل سمع الله ثناك
ويكون معناه الاجابة فان السمع الذي ذكرناه واجب في حقه سبحانه
وتعالى ولا يحسن ان يسال من الله ان يكون سميعا لوجوب ذلك
وبالله التوفيق البصير اسم من اسمايه تعالى ورد به القران
وانعقد على اطلاقه في حق الله تعالى الاجماع وهو من اسما صفاته
تعالى فبصره سبحانه وتعالى صفه من صفاته تعالى وليس من شرط
البصر بنيه مخصوصه ذات اشكال مولفه بل لا شرط للبصر الا محل
وحياه ويجب له من القدم ما يجب للذات اذ يستحيل ان يتصف
القديم بالحادث كما لا يتصف الحادث بالقديم فوجب ان يكون بصره
سبحانه وتعالى قديما واذا كان كذلك فلا يتصور مثل له اذ القديم
لا مثل له ولا ضد فوجب لاجل ذلك اتحاد بصره وكذلك القول
في جميع صفاته ثم بصره متعلق بكل موجود حادثا كان او قديما
فيرانا سبحانه ووجوده العلي وصفاته المقدسه وخلقه الموجود
لا يشذ عن بصره شي اضمر ام اظهر وبصره سبحانه وتعالى صفه

زايده

زايده على علمه فيعلم كل ما يراه ولا يجوز ان يرا كل ما يعلمه
فان العلم يوجب للرب تعالى حكم الاحاطه بان يعلم الموجودات
والمعدومات فيجب ان تتناهى المرئيات المبصرات لكونها موجودات
اذ يستحيل ان يثبت من الموجودات ما لا نهاية له ويجب ان لا
تتناهى المعلومات والمقدورات فهذا بيان شاف في الفرق
بين العلم والرويه بين لاولي الالباب ولا فعل في كل ما ذكرناه من هذه
المعاني وانا هذا الاسم البصير من اسما الصفات الحكيم اسم من اسمايه
تعالى انعقد عليه الاجماع ومعناه الحاكم ويمكن صرف الاسم الى القول
الازلي الذي يقع به الحكم في الازل بالسعاده والشقاوه وهو الاخبار
عن تفاصيل الاشيا قليلها وكثيرها فيكون الاسم من اسما الصفات
لان كلامه صفه من صفاته ليس بحرف ولا صوت وهو متعلق بجميع
المعلومات فلا يتصور ان يحكم ويخبر الاعلى وفق ما علم واحاط
به في علمه وبذلك ورد كتاب الله العزيز في قوله سبحانه وهو الحكيم
العليم وهو العليم الحكيم ويمكن صرف الاسم الى خلق الافعال التي
تقع بها النصفه بين الظالمين والمظلومين من اقامة الحدود
وضروب الاصلاح فيكون الاسم على هذا من اسما الافعال ويمكن
صرف الاسم الى القدره على هذه الافعال التي تقع بها النصفه بين
الظالمين والمظلومين واذا حكمه سبحانه وتعالى راجعا الى قوله
الازلي فلا مطمع في تبديله قال الله تعالى ما يبدل القول لدي
وما انا بظلام للعبيد فمن حكم له بالسعاده فلا يشقى ابدا ومن
حكم له بالشقاوه فلا يسعد ابدا فهذا الحكم جاريا على
وفق ارادته وتتعلق ارادته على حسب تعلق علمه وبارادته
الخير لكن شيا من خلقه هو المعبر عنه بالمحبه والرضا والاصطفا والاجتبا

وارادته الشر لمن شا له ذلك وهو المعبر عنه بالغضب والسخط
والمقت فلا مطمع في سعادة من اشقاه مولاه ولا في شقاوة من اسعده
ابدا لان الغضب والرضا تسميتين لارادته الخير والشر فما تنفع
عبادة العابدين ورهد الزاهدين فمن اراده سعيدا لا تضره
مخالفته ومن اراده شقيا لا تنفعه عبادته وموافقته ومجاهدته
وكل هذا يظهر اثره عند خاتمة العبد والمعاذ بالله من غضبه
والتكلان على الله في رضوانه ورحمته انه ولي ذلك بمنه

العدل

اسم من اسمايه سبحانه وتعالى انعقد عليه الاجماع ومعناه الذي يفعل
ما له فِعْلُهُ والعَدْل مشتق من التعديل وهو التسوية بين شيين
فصاعدا والعدل فعل العادل وهو مصدر عَدَلَ يعدل عدلا
والعِدْلُ العديل وهو المثيل لصاحبه ولكن من كثر منه العدل
سُمِّيَ به تقول العرب فلان عَدْلٌ وفلان جورٌ اذا اكثر منه
والعَدْل والعُدُول لغتان عند العرب فالعدل التسوية بين الاشيا
والعُدُول الخروج عن الطريق او غيره يقال فلان عدل عن الحق
الى غيره فعلى هذا يكون اسمه تعالى العدل من اسما افعاله فعدله
سبحانه في افعاله هو خلقه ما يجوز له ان يخلقه بدلا من غيره لا لدفع
ضرر عن نفسه او جلب نفع ونقيض العدل الظلم والجور وهو
التصرف في ملك المالك بغير اذنه فلما كان البارى تعالى المالك
المطلق لم يتصور منه الجور اذ لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون
تصرفه فيه ظلما وجورا يخرج من مقتضى ذلك ان افعال الرب
سبحانه وتعالى لا تخرج عن كونها عدلا او فضلا وما من احد الا وقد
تفضل الله عليه ثم يعدل على من شا من خلقه فيعذبه بانواع
العذاب والالام ويبتليه بضروب الانتقام والله عزيز ذو انتقام

فيفعل

فيفعل ما يشا في ملكه لا يسال عما يفعل وهم يسألون اللطيف
اسم من اسمايه تعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع
ومعناه ينقسم في لغة العرب الى معان اربعة منها ان يكون
اللطيف معناه العليم بدقايق الامور ولطايف الصنع فيكون الاسم
من اسما صفاته تعالى فان العرب تقول فلان لطيف التدبير
و صنعته معناه عالم بخفيات معانيها ويكون اللطيف بمعنى
الملطف وفعيل بمعنى مفعل كثير كالجميل بمعنى المجمل فيكون
الاسم على هذا من اسما افعاله تعالى ولطفه سبحانه بعباده راجع
الى احسانه الى عبيده بما لا يصل العبد الى فهمه بل قد يحسبه شرا به
والله يعلم ان ماله الى خيره وعلى هذا نص ربنا سبحانه وتعالى
في كتابه العزيز في قوله وعسى ان تكرهوا شيا وهو خير لكم وعسى
ان تحبوا شيا وهو شر لكم والله يعلم وانتم لا تعلمون فنبه على
ان اللطف الخفي لا يعلمه الا هو سبحانه وتعالى ويكون اللطيف
في لغة الضيل الرقيق ضد الكثيف وهذا في حقه سبحانه
محال لان الكبر والصغر لا يكون الا بكثرة الاجزا والتاليف وتعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا ويكون اللطيف في وصفه تعالى بمعنى
الباطن وهو الذي لا يتصور في الاوهام ولا يتخيل في الضماير ولا
تناله الافكار ولا يتقدر في الاسرار فيكون الاسم على هذا من
اسما التنزيه في حقه سبحانه وتعالى وهو تقدسه عن احاطة
جلاله وعظمته قال تعالى ولا يحيطون به علما

الخبير

اسم من
اسمايه سبحانه ورد به القران وانعقد عليه الاجماع ويكون معناه
ومعنى العليم واحدا وقد مضى معنى العليم فيما تقدم وقد
يكون الخبير بمعنى المخبر ويرجع الاسم الى صفاته وخبر الله سبحانه

صفه من صفاته ويسمى اخبارا اذا اسمعه او افهم معناه من شا من ملايكته
وانبيايه ورسله واخبار الرب جل وعلا على مقتضى علمه لان خبر
النفس اذا كان صدقا لا بد من كونه مشروطا بالعلم بالمخبر عنه
ومعلومات الله سبحانه لا نهايه لها وكذلك مخبراته سبحانه فاذا
كان اسمه الخبير بمعنى اتصافه بالخبر وجب ان يكون خبره قديما
وخبره هو كلامه صفه من صفاته من غير حرف ولا صوت لان
الحروف يحدث البعض منها بعد البعض فانك اذا قلت شمس
فلا تنطق بالميم الا بعد نطقك بالشين ولا تنطق بالشين الا بعد
نطقك بالميم وهكذا كل كلمه تاتلف من حروف لا يثبت المتاخر
منها الا وقد تقدمه غيره فهو حادث فكلام الله سبحانه ليس
يتصف بالحدوث فلا يكون حروفا واصواتا ولا يتصور ان
يعرا العالم عن كلام في نفسه يعبر به عما يعلمه والله سبحانه
عالم بكل معلوم فلا بد وان يكون مخبرا عن كل ما علمه اذ لو
لم يكن مخبرا عن شي واحد منها لكان يمنعه مانع عن الاخبار
عنه ويكون ذلك المانع ضدا للخبر وكل ما ضاد صفه من صفات
الكمال فهو نقص والباري سبحانه يتقدس عن الاتصاف بالنقايص
ويجب اتصافه بالكمال على الاطلاق واذا كان الخبير في حقه
بمعنى العليم كان من اسما صفاته وكذلك اذا كان الخبير مبالغه
من المخبر كان من اسما صفاته واذا قلنا انه من اخباره لعبده
فهو من اسما افعاله لان معنى الاخبار انه يسمع من شا من خلقه
او يفهم من شا منهم ولا يكون ذلك الا بخلق السمع والفهم من
الملايكه والانبيا عليهم السلام ثم يخلق الله للمكلفين سمعا لخطاب
الرسول ثم يخلق الفهم لمن شا منهم ويمنع اخرين وجعلنا على

قلوبهم

قلوبهم اكنه ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا ثم تفاضل السامعون في فهم
خطاب الرسول عليه السلام على قدر ما قسم الله سبحانه لكل واحد
منهم

باب في معنى اسمه الحليم

الحليم اسم من اسمايه
تعالى ورد به القران وانعقد على جواز اطلاقه في حق الله تعالى
الاجماع واختلف الناس في معناه فمنهم من قال انه بمعنى العلم وذلك
ان العرب تسمي العقول حلوما قال الله تعالى ام تامرهم احلامهم
بهذا اي عقولهم فيكون الاسم على هذا من اسما صفاته ويرجع الى
علمه لان العقل بمعنى العلم غير ان علمه تعالى لا يقال فيه عقل ولا
يسمى تعالى عاقلا لعدم الاذن في ذلك اذ لا يسمى الا بما سمى نفسه
ومن العلما من قال ان اسمه الحليم يرجع الى ارادته تاخير العقوبه
عن بعض المستحقين ويكون الاسم على هذا من اسما صفاته تعالى لان
ارادته صفه من صفاته سبحانه فاذا اذنب العبد فالله تعالى لو
عجل عليه العقاب ناجزا عند وقوع الذنب منه لكان ذلك
جايزا ولكان ذلك بما يستحقه العبد على جرمه فاذا اخر عقابه
عنه كانت ارادته تاخيره عنه حلما منه تعالى ولذلك قال اهل
المعاني الاولى ان يقول العبد في خطابه وطلبه الحلم من الله يا
حليم يا من لا تعجل فيكون ذلك طلبا ورغبة من ان يقول يا حليما
لا تعجل فينزله منزله الوجوب وتعجيل العقاب من الجايزات ولو
يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضي اليهم اجلهم ومن اهل
العلم من قال الاسم يرجع الى نفس تاخير العقاب حتى يسمى تاخير العقاب
حلما وهو من افعال الله تعالى بان يخلق لعبده بدلا من الالم التي
هي العقاب فيكون فعل ذلك له بعد ما اذنب حلما منه عنه فيكون
الاسم على هذا من اسما الافعال

العظيم

اسم من اسمايه سبحانه

ورد به القران وانعقد عليه الاجماع والعظمة في لغة العرب تكون على
معنيين احدهما العظمة بمعنى الكبر بالجرم والذات ومن ذلك قوله
تعالى فكان كل فرق كالطود العظيم والثاني ان تكون العظمة
بمعنى عظم القدر والمنزلة ومنه قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم
وقوله تعالى ولهم اجر عظيم وقوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني
والقران العظيم فاما العظمة بمعنى عظم الجرم فذلك مستحيل في
حقه تعالى فان ذلك مما تتصف به الاجسام والاجرام وهو سبحانه
يتعالى عن التالف والعظمة في الاجرام لا تكون الا بتالف الاجزا
ويتعالى الله عن التحيز والتخصيص والجهات وقبول المحاذيات
فيرجع معنى العظيم في حقه الى عظم القدر وهو استحقاقه سبحانه
لصفات العلو والكبريا فلا يحيط الخلق بكنه عظمته الا على سبيل
التنزيه عن صفة المحدثين على ما دل عليه اياته في ارضه وسماواته
من تنزيهه تعالى عن التغير والحدوث والعدد والند والضد
والدخول تحت جنس وعن ان يكون جنسا تكون تحته انواع تتنوع
لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وكذلك دلت مصنوعاته على
استحقاقه لصفات الجلال كالعلم الشامل والقدرة الماضية
والارادة النافذة والسمع والبصر وجميع الادراكات والكلام والحياة
ولا مطمع في تكييف اتصافه بصفاته سبحانه وتعالى لا بالوهم ولا بالخيال
ولا قياسا على اتصاف خلقه فيكون الاسم العظيم من اسما الصفات
تارة ومن اسما التنزيه عن المشابهة بينه وبين خلقه **الغفور**
اسم من اسمايه سبحانه ورد به القران وانعقد عليه الاجماع وهو مبالغة
من الغافر يقال غفر يغفر فهو غافر وغفور وغفار وفعول من
ابنية المبالغة والغفور من اسما افعاله سبحانه وتعالى وهو من الستر

اذ

اذ الغفور معناه الساتر وستره تعالى عبده اما ان يكون بخلق الموانع
في ابصار الخلق اذ لو خلق الله تعالى الادراكات لهم لابصروه ولو
كان خلف الجدارات والاثواب وكذلك يخلق الموانع في اسماعهم
فلا يسمعون كلامه اذ لو خلق لهم الاسماع لسمعوا كلامه
اذا اخفى صوته ببعد ولا حجب وانما يخلق لهم الموانع في الاذان
لا يعرفه الا من سلك مسالك النظر والاستدلال في علوم التوحيد
وكذلك يخلق لهم الغفلة عما في ضميره وما يفعله في خلواته فهو
كلها مستور مسدلة على خلقه تعالى وجل فيرجع معنى الغفور الى
الستار ويعود اسم الستار الى خلق الموانع والغفلات التي ذكرناها
فيكون الاسم من اسما الافعال ويحتمل ان يكون راجعا الى القدرة
على خلق هذه الافعال فيكون الاسم من اسما الصفات لان القدرة
صفة من صفاته وقيل بمعنى الستر العفو فيرجع الاسم الى خلق
الحسنات بدلا من السيئات ومعنى العفو اسقاط الطلب عن العبد
في ذنوبه واسقاط العقاب عنه بفضله تعالى وذلك من اسما الافعال

الشكور

اسم من اسمايه تعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع
ثم اختلف الناس في معناه ومعاني هذا الاسم ثلاثة احدها ان يكون
بمعنى الشكور في وصفه تعالى بمعنى المثني على عباده والشكر الثنا
بذكر الاحسان والانعام وهذا التاويل في معنى الشكور في حق الله
سبحانه لا يقوى مع انه تعالى مثن على نفسه والصالحين من عباده
اذ ليس كل ثنا شكرا فاذا قال القايل فلان عالم او كريم او شجاع
لا يكون ذلك شكرا بل يكون حمدا وكذلك اذا قال احسن زيد
وتفضل على عمرو كان ايضا حمدا بمثابه ان لو ذكره بالكرم فاذا قال
احسن الي وتفضل علي كان ذلك واذا ظهر ذلك من اللسان

ثم قلنا ان الشكور في حقه تعالى يرجع الى ثنايه بذكر احسان عبد من
عبيده لم يتصور ان يعود احسان العبد الى الله تعالى فانه سبحانه
لا ينتفع ولا ينتضر ثناوه سبحانه كلامه وهو من اسما صفاته تعالى
ويكون الشكور مبالغة من الشاكر وهو الذي يشكر كثيرا والمعنى
الثاني من وصفه تعالى بانه شكور يرجع الى انه يجازي عباده على
شكرهم اياه بجزاء يسمى شكرا وذلك مفهوم معلوم في اللسان
فانهم يسمون جزاء الشي باسمه ومنه قوله تعالى هل جزاء الاحسان الا
الاحسان وقوله وجزاء سيية سيية مثلها فعلى هذا يكون اسمه
الشكور من اسما فعله فان جزاءه عباده على شكرهم له هو خلقه الثواب
والنعم والمعنى الثالث هو ان يكون الشكور في حقه تعالى انه الذي
يعطي الكثير من الثواب على القليل من العمل فان العبد يعمل مدة يسيرة
ويجازيه سبحانه على ذلك ثوابا لا اخر له والعرب تقول دابة شكور
وجسم شكور اذا ظهر فيه من السمن اكثر مما ياكل من الطعام وشكير الرجل
عياله وشكير الشجر نباته الذي ينبت حوله فيكون اسمه الشكور على هذا من
اسما فعله وهو انعامه العميم وكرمه العظيم وفضله الجسيم على عباده
المومنين اذ كلفهم دون الطاقة واعطاهم فوق الحاجة لا حرمنا الله احسانه
ولا قطع عنا امتنانه بمنه لا رب غيره العلي اسم من اسمايه تعالى
ورد به القران وانعقد عليه الاجماع قال الله تعالى فالحكم لله العلي الكبير
والعلو في لسان العرب يكون بالمكان وبالمكانة والمنزلة فاذا قدرنا
ملكا في بيت وقدرنا وزيرا له على ظهر ذلك البيت ثم سيل عن ايهما
اعلا لكان للقايل ان يكون مجيبا للسايل الوزير اعلى من الملك في
المكان والملك اعلى من الوزير في المكانة واما العلو بالمكان فمن
صفات الاجسام والله سبحانه متعال عن التخصيص بالجهات والامكنة

فان ذلك من علامات الحدوث فيكون علوه سبحانه انه العلي القدر على الاطلاق
من غير اشارة الى تفاضله فلا يقال هو تعالى اعلى من زيد لان المفاضلة
لا تتصور بين شيين حتى يشتركا في الصفة التي بها تكون المفاضلة وهو
العلي على الاطلاق وعلوه سبحانه وتعالى مخالفته لخلقه لا يشبههم في
ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله واختلف العلما في اسمه العلي سبحانه
وتعالى فمنهم من جعله من اسما صفات ذاته سبحانه وصار الى ان علوه
هو اتصافه بصفاته سبحانه كالعلم والقدرة والارادة وساير صفاته
فيكون الاسم على هذا من اسما الصفات ومن العلما من حمل اسمه العلي
على التنزيه والتبرية عن مشابهة الخليقة فيكون الاسم على هذا من
اسما التنزيه ليس كمثله شي وهو السميع البصير الكبير اسم من
اسمايه سبحانه ورد به القران وانعقد على جواز اطلاقه الاجماع قال
الله تعالى فالحكم لله العلي الكبير والكبير في لغة العرب على ثلاثة انواع
منها الكبر بالذوات وبكثرة التاليفات والاجزا المتراصة والله سبحانه
منزه عن هذه الاوصاف فانها من صفات المخلوقات وهي دالة على
حدوث من اتصف بها وتعالى عن ذلك خالقها ومبدعها ومنها
الكبر بالسن وطول البقا في المدد من السنين والدهور ومر الليالي
والايام وهذا يقال فيه كبر يكبر بفتح الباء في المستقبل وكسرها
في الماضي ويقال في الكبر بالجسم كبر يكبر بضم الباء في المستقبل والماضي
والله سبحانه وتعالى لا تمر عليه الازمنة والاوقات ولا يغيره الشهر
والسنة بل هو قديم لا اول لوجوده من ... ان يزيد كبره بطول
المدد والازمان اذ لو كان كذلك لكان ... اقدم من اسن
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومن معاني هذا الاسم ان يكون الكبر
بمعنى عظم القدر وعلو المنزلة وهذا واجب في حقه تعالى فكبرياوه

فان

ثم قلنا ان الشكور في حقه تعالى يرجع الى ثنايه بذكر احسان عبد من
عبيده لم يتصور ان يعود احسان العبد الى الله تعالى فانه سبحانه
لا ينتفع ولا ينتقص وثناوه سبحانه كلامه وهو من اسما صفاته تعالى
ويكون الشكور مبالغه من الشاكر وهو الذي يشكر كثيرا والمعنى
الثاني من وصفه تعالى بانه شكور يرجع الى انه يجازي عباده على
شكرهم اياه بجزاء يسمى شكرا وذلك مفهوم معلوم في اللسان
فانهم يسمون جزاء الشي باسمه ومنه قوله تعالى هل جزا الاحسان الا
الاحسان وقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها فعلى هذا يكون اسمه
الشكور من اسما فعله فان جزاءه عباده على شكرهم له هو خلقه الثواب
والنعيم والمعنى الثالث هو ان يكون الشكور في حقه تعالى انه الذي
يعطي الكثير من الثواب على القليل من العمل فان العبد يعمل مده يسيره
ويجازيه سبحانه على ذلك بثواب لا اخر له والعرب تقول دابه شكور
وجسم شكور اذا ظهر فيه من السمن اكثر مما ياكل من الطعام وشكير الرجل
عياله وشكير الشجر نباته الذي ينبت حوله فيكون اسمه الشكور على هذا من
اسما فعله وهو انعامه العميم وكرمه العظيم وفضله الجسيم على عباده
المومنين اذ كلفهم دون الطاقه واعطاهم فوق الحاجه لا حرمنا الله احسانه
ولا قطع عنا امتنانه بمنه لا رب غيره **العلي** اسم من اسمايه تعالى
ورد به القران وانعقد عليه الاجماع قال الله تعالى فالحكم لله العلي الكبير
والعلو في لسان العرب يكون بالمكان وبالمكانه والمنزله فاذا قدرنا
ملكا في بيت وقدرنا وزيرا له على ظهر ذلك البيت ثم سيل عن ايهما
اعلا لكان للقايل ان يكون مجيبا للسايل الوزير اعلى من الملك في
المكان والملك اعلى من الوزير في المكانه واما العلو بالمكان فمن
صفات الاجسام والله سبحانه متعال عن التخصيص بالجهات والامكنه

قال

فان ذلك من علامات الحدوث فيكون علوه سبحانه في القدر على الاطلاق
من غير اشاره الى مفاضله فلا يقال هو تعالى اعلى من كذا لان المفاضله
لا تتصور بين شيين حتى يشتركا في الصفه التي تقع بها المفاضله وهو
العلي على الاطلاق وعلوه سبحانه وتعالى بمخالفته خلقه لا يشبههم في
ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله واختلف العلما [illegible] اسمه العلي سبحانه
وتعالى فمنهم من جعله من اسما صفات ذا[illegible]حانه وصار الى ان علوه
هو اتصافه بصفاته سبحانه كالعلم والقد[illegible]ه والاراده وساير صفاته
فيكون الاسم على هذا من اسما الصفات ومن العلما من حمل اسمه العلي
على التنزيه والتبريه عن مشابهه الخليقه فيكون الاسم على هذا من
اسما التنزيه ليس كمثله شي وهو السميع البصير **الكبير** اسم من
اسمايه سبحانه ورد به القران وانعقد على جواز اطلاقه الاجماع قال
الله تعالى فالحكم لله العلي الكبير والكبير في لغه العرب على ثلاثه انواع
منها الكبر بالذوات وبكثره التاليفات والاجزا المتراصه والله سبحانه
منزه عن هذه الاوصاف فانها من صفات المخلوقات وهي داله على
حدوث من اتصف بها وتعالى عن ذلك خالقها ومبدعها ومنها
الكبر بالسن وطول البقا في المده من السنين والدهور ومر الليالي
والايام وهذا يقال فيه كبر يكبر بفتح البا في المستقبل وكسرها ذ مرانط
في الماضي ويقال في الكبر بالجسم كبر يكبر بضم البا في المستقبل والماضي
والله سبحانه وتعالى لا تمر عليه الازمنه [illegible]قات ولا يغيره الشهر
والسنه بل هو قديم لا اول لوجوده من [illegible]ان يزيد كبره بطول
المده والازمان اذ لو كان كذلك لكان [illegible] بما تقدم من اس
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومن معاني هذا الاسم ان يكون الكبر
بمعنى عظم القدر وعلو المنزله وهذا واجب في حقه تعالى فكبرياوه

تعالى فقد اختلف اهل الحق في معناها فمنهم من حمل ذلك على وجوب
اتصافه تعالى بصفات الربوبية كعلمه وقدرته وساير صفاته
فيكون الاسم على هذا من اسما الصفات ومنهم من حمل هذا الاسم
على معنى انه منزه عن اوصاف المخلوقات وهو سبحانه لا يشبه
خلقه لان الخلق جواهر واعراض فالجواهر من صفات انفسها حادثة
مفتقرة الى فاعل وكذلك الاعراض حادثة لافتقارها الى الجواهر وهي
حادثة وما افتقر الى حادث فهو حادث فالرب سبحانه لا يجوز عليه
ما يجوز عليهما ولو جاز عليه ذلك لافتقر الى الصانع ولتسلسل
القول في ذلك والتسلسل محال في نفسه على الضرورة فيكون اسمه
الكبير من اسما التنزيه **الحفيظ** اسم من اسمايه تعالى وورد به
نص القران وانعقد عليه الاجماع والحفيظ بمعنى العالم في لغة
العرب ومنه قولهم فلان يحفظ القران معناه يعلم حروفه وفلان
يحفظ الشعر بمعنى يعلمه وقال بعض اهل اللغة الحفظ ثبوت العلم
وحفظه في القلب وبقاوه والله سبحانه وتعالى حفيظ على المبالغة من
حافظ ويكون ايضا بمعنى الحفظ الكلاية والرعاية ومنه قوله تعالى
واحفظوا ايمانكم معناه تحرزوا بها واحفظوها عن الباطل وهذان
المعنيان واجبان في حقه تعالى فانه العليم بما لا نهاية له من المعلومات
فانه سبحانه وتعالى يعلم نفسه وصفاته ويعلم الواجبات والجايزات
والمستحيلات ويحيط علما بجميع اجناس الخلايق وانواعها قبل كونها
بما لا نهاية له ولا اول لعلمه سبحانه بها لان علمه تعالى قديم وهو سبحانه
وتعالى عالم قبل وجوده فاذا وجد الخلق لم يتجدد له علم به لانه كان
عالما به في ازله ويعلم سبحانه ما لا يكون ان لو كان كيف كان يكون
ومن ذلك قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فقد علم انهم لو

رجعوا

رجعوا الى الدنيا لكفروا مع علمه بانهم لا يرجعون الى الدنيا فيكون على
هذا اسمه الحفيظ من اسما الصفات واذا كان بمعنى الكلاية والرعاية
فيكون ايضا من اسما الصفات وهو اقتداره على سوق الاشيا
الى مواقيتها من غير زيادة ولا نقصان وهو سبحانه حافظ العالم
باسره من اعلاه الى اسفله اذ لو تركه عن كلايته لتلاشى لان العالم
لا ثبوت له الا بصفاته وصفات العالم ... لا يجوز بقاوها على
البرهان القاطع الذي تقدم ذكره فالعالم يفتقر الى امداد الله اياه
بتجديد صفات له على الدوام فيكون الحافظ بمعنى الخالق فيكون من
اسما الافعال ومن اسما القدرة وهي صفة من صفاته فيكون من
اسما الصفات **المقيت** اسم من اسمايه تعالى وورد به القران
وانعقد عليه الاجماع قال الله تعالى وكان الله على كل شي مقيتا
واختلف الناس في معنى اسمه المقيت فقيل هو بمعنى القادر لقوله
تعالى وكان الله على كل شي مقيتا اي قادرا وقال الشاعر

وذي ضغن كففت النفس عنه ... وكنت على مساءته مقيتا

معناه قادرا فيكون الاسم على هذا من اسما الصفات لان قدرته سبحانه
صفة من صفاته وقيل انه مشتق من الاقوات من قولهم اقاته يقوته
فهو مقيته اذا جعل له قوتا فيكون الاسم على هذا التاويل من اسما
الافعال والله سبحانه مقيت كل شي بمعنى خالق الاقوات لها
فاقوات الاجسام امدادها بخلق اعراضها اذ لو قطع عنها الاعراض
لتلاشت وهذه الاقوات يستوي فيها الاحيا والاموات والجمادات
والموات ثم تختص الحيوانات باقوات من الماكولات والمشروبات على
انواع ضروب اجناس الحيوانات واقواتها المهيات لتغذيها ثم من
الحيوان العاقل في اقوات الاجسام من الشراب والطعام ثم تختص

غير العاقل يستوي العاقل وغير العاقل فيه

العقلا باقوات معنويه وهي الافراح وضروب المسرات وتيسير الحاجات
وهذه اقوات النفوس ويستوي في هذه الاقوات العقلا باسرهم
المومن منهم والكافر ثم يختص المومن باقوات معنويه تخالف المعاني
التي يلتذ لها الكافر وهي انواع المعارف والاحاطه بافتقار الصنعه
الى خالقها معرفه مفصله مدلول له مبرهنه لا بحدس ولا بظن ولا
تخمين ولا تقليد فيكونون بتلوبهم التذاذ الا ينال غيرهم وهاولا
ملايكه الله وانبياوه وورثتهم وهم العارفون باياته تعالى حيث
قال تعالى وما يعقلها الا العالمون واذا منع سبحانه كل جنس ممن
ذكرنا قوته الذي يتقوت به مات عن حياته التي كانت تثبت له
عند ذلك القوت ومنه قوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه ومنه
قوله تعالى في الجمله الكفره اموات غير احياء وما يشعرون امتعنا
الله بامداد رحمته واقوات كرامته لا رب غيره الحسيب
اسم من اسمايه سبحانه ورد به القران وانعقد عليه الاجماع قال الله
تعالى وكان الله على كل شي حسيبا واختلف الناس في معنى اسمه
الحسيب فمنهم من قال هو حسيب بمعنى محاسب والله تعالى يحاسب
عباده يوم العرض الاكبر على النقير والقطمير ومحاسبته اياهم
تكون بان يسمعهم كلامه العزيز ويفهمهم منه ما علموه في الدنيا من
افعاله ويقررهم عليها فيكون الاسم على هذا من اسما صفاته لان كلامه
تعالى صفه من صفاته او يكون الاسم راجعا الى خلق السمع والفهم
للعبد فيكون من اسما الافعال او الى القدره على خلق ذلك فيكون
من اسما الصفات وقالت طايفه من اهل العلم ان معنى الحسيب
الكافي من قول العرب اعطيته حتى احسبته اي حتى قال حسبي
فيكون معناه الكافي قال الله تعالى عطا حسابا اي كفايه او كافيا

فيكون

حمز

فيكون من اسما الصفات لان كفايه الله تعالى عبده ترجع الى قدرته
وهي من صفاته سبحانه وتعالى والله سبحانه يعطي العبد ما يكفيه
الى سنين كثيره وان تعدوا نعمه الله لا تحصوها وقال في شان
العمل اقرا كتابك والقراه معناها الجمع فاعمال العبد محصاه
عليه بقراته ونعم الله لا يحصيها احد بكتابه كما تحصى عماله بقراته
وكفايته او يكون الاسم راجعا الى خلق القرب للعبد ان ذلك كافيه
فيكون من اسما الافعال او الى القدره على ذلك فيكون من اسما
الصفات الجليل اسم من اسمايه تعالى واختلف في معنى اسمه الجليل
فذهبت طايفه الى ان جلال الله سبحانه هو ثبوت صفه لنفسه
له وهو كونه مخالفا لخلقه تعالى فعلى هذا يكون الاسم من اسما
التنزيه عن مشابهه الخليقه ومنهم من قال جلاله سبحانه وتعالى
استحقاقه لصفات الربوبيه كعلمه وقدرته وارادته وساير صفاته
فيكون اسمه الجليل من اسما صفاته فان الجلال في لغه العرب
كنايه عن عظم الشي ورفعته واختلف في الجلال والجمال هل هما
بمعنى واحد فذهب الاكثرون الى ان جلال الله وجماله بمعنى واحد
وذهبت طايفه في قوله عليه السلام ان الله جميل يحب الجمال الى
ان معناه ان الله مجمل وهو المحسن فيكون الاسم من اسما الافعال
عند من اثبته في الاسما الحسنى فيحتمل اسمه الجليل على هذا ان
يكون من اسما التنزيه وان يكون من اسما الصفات كما ذكرناه وكذلك
قال مشايخ الصوفيه ان جلال الله لا نهايه له ولا يحيط العبد به
واليه اشار عليه السلام بقوله لا احصي ثنا عليك انت كما اثنيت
على نفسك لان الجلال اذا كان راجعا الى مخالفه الخالق للخليقه
عند مثبتيها لا تثبت الا بصفات الانفس وهي احوال عما يستحقه

الرب سبحانه من النقصان في الجلال فلا يدخل تحت الحصر فهم العبد
من ذلك فانه يبقا له ما لا نهاية له قال الله تعالى ولا يحيطون به
علما ولذلك اختلف المشايخ في الشوق الى الله هل هو من مقامات
العارفين فمنعت طايفه من ذلك وقالوا لا يكون الشوق الا لغايب
وطريقنا مبني على الحضور ولا معنى لشكوى الشوق مع ما الى من لا يزول
عن العيان وقال سهل ابن عبد الله في طايفه من كبار المشايخ
بصحه مقام الشوق وبنوا هذه القاعده في ثبوت الشوق وانه
من المقامات على ان الجلال والعظمه لا تتناهى فكل ما ادرك
العبد وعلم من جلاله سبحانه بقي له ما لا يتناهى فيشتاق الى الزياده
من ذلك وبالله التوفيق **الكريم** اسم من اسمايه تعالى
ورد به نص القران وانعقد عليه الاجماع واختلف في معناه في
حقه سبحانه وتعالى على ثلثه اقوال لاغراض يحتمله في اللغه فمنهم من
قال الكريم في وصفه تعالى معناه المتعالي والعظيم والجليل واما
بعضهم منه مخالفه الخلق فيكون من اسما التنزيه عن مشابهه
الخلق ويحتمل ان يكون الكريم بمعنى المحسن المنعم المتفضل من غير
ان يستحق عليه احد شيا والكريم يعطي ما شا لمن شا وهو سبحانه
لا يدفع بذلك عن نفسه ضررا ولا يستجلب به لنفسه نفعا
ولذلك قال المشايخ لا كرم على الحقيقه الا لله سبحانه لان الكريم من
غيره لا يتصور ثبوته خاليا عن قصد اما لدفع ضرر عن نفسه
او جلب نفع واقل مراتبه ان يدفع باعطايه وتكرمه وتفضله
زوال الم الاشفاق والحنان عن قلبه وبحمله على ذلك حب
الثنا او اراده الثواب من الله سبحانه على ذلك والله سبحانه منزه
في تفضله عن كل ذلك وعن قصد شي من ذلك فكرمه عاري عن

شاكرا

شاكرا من خلقه فيكون الاسم على هذا من اسما الافعال وقيل ان الكريم في
حقه بمعنى المكرم واكرام الله تعالى عبده هو حكمه برفعته في الدنيا
بعمل الطاعات وفي الاخره بنيل الثواب على ذلك بفضله واحسانه
فيكون الاسم على هذا من اسما الافعال **الرقيب** اسم من اسمايه
تعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع واختلف في معنى الرقيب
في وصفه تعالى فذهبت طايفه من اهل العلم الى حمله على البصير الذي
لا يغيب عنه شي من الموجودات حيث كانت في علو العالم وسفله
صفه كان او موصوفا ومن قول العرب المرقبه للموضع الذي يرصد
منه ويتطلع فالاسم على هذا من اسما الصفات لان بصره سبحانه وتعالى
صفه من صفاته متعلقه بكل موجود قديما كان او حادثا خلافا
للمعتزله حيث شرطوا البنيه العين التي هي الحاسه في وجود البصر
والباري لا تجوز عليه البنيه فمنعوا كونه بصيرا لاجل ذلك وقد
تقدم القول عليهم في ذلك وقد قال سبحانه وتعالى ليس كمثله
شي وهو السميع البصير فاثبت السمع والمماثله ونفا المماثله
والمشابهه في البنيه وغيرها من صفات الخلق تعالى الله عن ذلك
ومن العلما من قال ان الرقيب في وصفه تعالى بمعنى العليم الذي لا يعزب
عنه شي ولا يشذ عن علمه معلوم ومعلوماته سبحانه وتعالى لا نهاية
لها وهو المحيط بها وقيل الرقيب في حقه تعالى بمعنى الشهيد
وفسروا الشهيد بالحاضر والحاضر في وصفه تعالى يكون بمعنى البصير
السميع العليم بكل معلوم فيعود الى ما تقدم ذكره ويكون الاسم على
هذا من اسما الصفات على كل وجه اذ لا يخرج معنى الرقيب عن
كونه سميعا بصيرا عالما وهذه صفات قديمه وادب هذا الاسم
من العبد مراقبته ربه في اوامره ونواهيه ويكون ذلك بحضور

فلبد عند كل حركه وسكون يتيقن انه سبحانه يراه ويسمعه ويعلم
خطراته وسكناته ويلازم الحيا من الله سبحانه عند همه بالمخالفه
فيكون عابدا لله سبحانه كانه يراه قال عليه السلام فان لم تكن تراه
فانه يراك **المجيب** اسم من اسمايه تعالى ورد به القران وانعقد
عليه الاجماع واختلف في معناه فمن اهل العلم من قال انه بمعنى
قابل الدعا وفسروه على وجهين احدهما قوله تعالى في اذ اله فلان يدعوني
فاعطيه سوله ومطلوبه فيكون الاسم على هذا من اسما الصفات
لان قوله سبحانه صفة من صفاته ليس بحرف ولا صوت عند المحققين
والوجه الثاني ان تكون الاجابه بمعنى فعله الشي المطلوب في الدعا والعرب
تقول اجاب فلان فلانا الى ما سأله اذا فعل له ذلك فيكون اسمه
المجيب على هذا من اسما الافعال ويتعلق بهذا الباب ان الدعا لا
يعجل ما وخره الله ولا يوخر ما قدمه وعجله وان الامر كله في حكمه
تعالى على وفق مشيئته سبحانه وتكون فايدة الدعا كفايدة ساير
العبادات وقد فرض الله على عباده ان يسلوه حوايجهم ومرافقهم
الدنياويه والاخراويه كما فرض الله غيره من العبادات وقبول
الطاعات من الله تعالى هو اخباره سبحانه عن الثواب الحاصل فيها
في جنته لعاملها وكذلك يكون قبول الدعا تسميه الله سبحانه الثواب
على الدعا في علمه تعالى فان وافق المسوول ان يكون مما قدره الله
كان وان لم يكن مما سبق القدر بوجوده لم يكن ولا مرد لقدر الله
وقد يكون الدعا موافقا للقدر فيكون المطلوب وان لم يسم في
ذلك الدعا ثواب وقد يكون الدعا مقبولا قد سمي فيه ثواب في الازل
وان لم يوافق القدر في وقوع المطلوب فيكون الاجابه فيه بمعنى
اعطا الثواب وهو المدخر من الدعا والذي وافق القدر في فعل

المسوول

المسوول يكون منه المعجل في حين الدعا ويكون موجلا الى وقته
الذي خصصه الله سبحانه به فافهم ذلك وبالله التوفيق **الواسع**
اسم من اسمايه ورد به القران وانعقد عليه الاجماع قال الله تعالى وكان
الله واسعا حكيما ثم اختلف اهل النظر في معنى الواسع في حقه
سبحانه فقالت طايفه من اهل العلم هو بمعنى الغني وغناه سبحانه
استغناه عن كل حاجه وعن كل احد من خلقه والواسع اسم مشتق
من السعه ومنه قوله تعالى يغني الله كلا من سعته اي من ماله والغني
ذو المال من الخلق يسمى واسعا وقال تعالى لينفق ذو سعه من سعته
اي من ماله وقيل ان الواسع في نعته تعالى يكون بمعنى العليم فان العالم
يوصف بسعه الصدر وشرحه فيقال فلان واسع المعارف والعلوم
والرب سبحانه وتعالى هو العليم على الاطلاق بمعلومات لا نهاية لها
فهذا الاسم في حقه تعالى يرجع الى كثره المعلومات وفي حق غيره يرجع
الى كثره العلوم لان العبد لا يعلم معلومات لا نهاية لها لان العبد
اذا علم معلومات انما يعلمها بعلوم على عددها لان العلم الذي يعلم
به معلوما لا يعلم به غيره اذ يجوز ان يغفل عن احد المعلومين
ويبقى عالما بالاخر فلو علم معلومين بعلم واحد لم يجز ان يغفل عن
احدهما ويعلم الثاني وبهذه الطريقه يمتنع اجتماع كل مثلين في
المحل الواحد وقيل في وصفه تعالى بهذا الاسم انه بمعنى الكريم لان
ذا الكريم يوصف بسعه الصدر وينتفي عنه ضيق العطن حتى يتسع
صدر الكريم بقضا حوايج المحتاجين وقيل في معنى اسمه الواسع
انه بمعنى الغفور الرحيم لقوله سبحانه وتعالى وسعت كل شي
رحمة وعلما وقال ان ربك واسع المغفره وذلك يرجع الى معنى
الكريم فان الكريم هو الذي يستحقه ويعطي تفضلا ما لا يستحقه

احد علمه فاذا كان الواسع في حقه تعالى بمعنى الغنى كان من اسما
التنزيه والتعالى عن الافتقار واذا كان بمعنى العلم كان من اسما
الصفات واذا كان بمعنى الكريم كان من اسما الافعال واذا كان
بمعنى المغفره والرحمه كان من اسما الصفات لان رحمته ارادته
الخير وقد سبق تفسير الرحمه وبالله التوفيق الحكيم اسم من
اسمايه تعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع وثبت في اسمايه
الحسنى واختلف في معنى اسمه الحكيم فمن العلما من قال انه
ماخوذ من الحكم فيكون الحكيم على هذا بمعنى الحاكم ثم ان حكمه تعالى
يرجع الى معاني ثلاثه احدها حكمه في ازله بقوله هذا سعيد وهذا
شقي وكذلك كل ما اخبر عنه كيف يكون ومتى يكون واين يكون فيكون
الاسم من اسما الصفات وهو قوله سبحانه في ازله والثاني حكمه
على عباده في شريعته باقامه الحقوق ورد المظالم وتوجه
الحدود الشرعيه حيث كانت وممن استحقت فيكون الاسم ايضا من
اسما الصفات فان حكمه في شرايعه امره ونهيه وهو صفه من
صفاته والثالث حكمه بين عباده في الدار الاخره واعطا كل ذي
حق حقه بان يسمعهم الكلام القديم ويفهمهم توجه الطلبات
لبعضهم من بعض فيكون الاسم ايضا من اسما الصفات وهو اخباره
سبحانه وتعالى عن ذلك او يكون من اسما الافعال وهو خلقه الاسماع
والافهام لكلامه او يكون راجعا الى القدره على خلق ذلك فيكون
من اسما الصفات وهو اقتداره على خلق السمع والفهم وقد قيل
ان الحكيم في وصفه تعالى بمعنى المحكم وهذا يعود اما الى نفس الاتقان
والاحكام فيكون من اسما الافعال واما الى القدره على الاحكام والاتقان
فيكون من اسما الصفات اذ هو راجع الى القدره وهي صفه من صفاته

سبحانه

سبحانه وقد قيل ان حكمه بين عباده يكون بفعله افعالا انصف
بها المظلومين من الظالمين من الاهلاك ونحوه فيكون من اسما
الافعال او يرجع الى القدره على خلق ذلك فيكون من اسما الصفات
اذ هو راجع الى القدره الودود اسم من اسمايه تعالى ورد به
القران وانعقد عليه الاجماع ومعنى الودود في اللغه ينقسم الى
قسمين احدهما ان يكون الودود بمعنى المودود وفعول بمعنى مفعول
كثير في اللسان كشروب بمعنى مشروب فيكون الاسم على هذا من
اسما الافعال وهو خلق الود له في قلوب عباده العارفين به سبحانه
وبما يقتضيه جلاله وعظمته وبما تغمدهم به من سعه رحمته
وكثير منته وجميل عفوه ولطيف بره والمعنى الثاني من معاني
الودود انه مبالغه من الواد وهو المحب لاوليايه لان الود هي
المحبه ومحبه الله عبده تحتمل معنيين احدهما ان يكون المحبه من الله
تعالى لعبده اراده الخير والبر واللطف والمغفره لاوليايه فيكون
الاسم على هذا من اسما الافعال هذا معنى ارادته سبحانه صفه من
صفاته والمعنى الثاني من محبته هو فعله الخير لمن احبه فيكون الاسم على
هذا من اسما الافعال هذا معنى حب الله لعبده واما حب العبد لله تعالى
وهو معنى المودود فهو على ثلاثه اقسام اما حب حمل منته وطاعته
والايمان به واما حب ثوابه وانعامه واحسانه واما تعظيم ثابت
في القلب يطيب له به ذكره ربه سبحانه وتعالى ويتلذذ في خلوته
بمناجات خالقه فيكون ذكره قد شغله عن ذكر سواه وعلامه
ذلك رافته بعباده ورضاه عنهم في اقداره رضي الله عنهم ورضوا
عنه ذلك لمن خشي ربه المجيد اسم من اسمايه تعالى
ورد به القران وانعقد عليه الاجماع قال الله تعالى ذو العرش المجيد

وقال عليه السلام انك حميد مجيد واختلف اهل اللسان في معناه
فذهب الفراء الى ان المجيد معناه الحسن الفعال من قولهم مجدت
الماشيه اذا صادفت روضا انفا لم يرعها ما شيه قبلها بل هي
استانفت رعيها اي ابتدأته ورعت في خصبها قبل غيرها ومن
ذلك قول العرب في كل شجر نار واستمجد المرخ والعفار ومعناه
ان الشجر اذا حك بعضه ببعض توقدت منه النار واكثر ما يكون ذلك
في المرخ والعفار ومعنى استمجد اي اشتمل على حظ كثير من وقود
النار اكثر من غيره من الشجر ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم كما صليت وباركت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم في العالمين انك
حميد مجيد لعلمه عليه السلام ان الله سبحانه ينيله ويعطيه من
الكرامه وعلو الدرجه فوق ما ينيل ابراهيم عليه السلام فسال من
ربه بصريح لفظه مثل ما يعطي ابراهيم ادبا مع الخليل ابيه ابراهيم صلى
الله عليه وسلم ولم يصرح بطلب منزله تربى وتزيد على منزلته
ابراهيم عليه السلام ولكنه عرض عليه السلام بقوله انك حميد مجيد بسوال
ما هو فوق ذلك من درجه ابراهيم عليه السلام بقوله انك حميد
مجيد اي انك تعطي ما تسأله وتزيد عليه فان المجد في لغه العرب
كنايه عن حسن الفعل وكثرته فيكون الاسم على هذا من اسما الافعال
وقيل ان المجد في وصفه تعالى يرجع الى معنى الرفعه وهي في حقه سبحانه
راجعه الى مخالفه الخلق فيكون الاسم من اسما التنزيه عن صفات الخلق
الباعث اسم من اسمايه انعقد عليه الاجماع واختلف في معناه
على معنيين احدهما انبعاث الرسل بالامر والنهي والثاني انبعاث
الناس يوم القيامه من القبور فيكون الاسم على المعنى الاول من اسما
صفاته لان امره ونهيه هو كلامه والمفهوم منه ما خص الله به انبيايه

ورسله

٣٢

ورسله ومن اصطفا من ملايكته الله يصطفي من الملايكه رسلا ومن
الناس والمعنى الثاني من اسمه الباعث يكون من اسما افعاله
وهو اعادته خلقه بعد دثور صفاتهم وتبدد اجزايهم يوم يفصل
فيه بين عباده فان العرب تقول للنايم اذا استيقظ من نومته
لداع دعاه وناداه انه قد بعثه الداعي ولما احيا الله العظام
الرفات وخلق فيها الحياه فاحياها بعد مماتها وجمعها بعد فناتها
تحقق اسمه بانه باعثها اي انه مصورها وجاعل الحياه فيها ومصيرها
الى ما شا من ثوابها وعقابها فيكون الاسم على هذا من اسما الافعال ولا
معنى لتخصيص هذا الاسم بما ذكرناه من البعثتين والعموم اولى فما
فما من شي جا الا والله مرسله وباعثه فبعث الله غرابا يبحث في
الارض قال تعالى وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم وهذا الاسم من
اسما الافعال او من القدره فيكون من اسما الصفات الشهيد بلغ
اسم من اسمايه تعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع واختلف
اهل العلم في معنى الشهيد في حقه تعالى على ثلاثه معان احدها ان
يكون الشهيد في وصفه تعالى بمعنى المشهود وفعيل بمعنى مفعول
سايغ في لغه العرب كثير كوجود بمعنى موجود ورديد بمعنى مردود
ويرجع معنى كونه مشهودا الى معنى انه يعلم وجوده سبحانه بضروره
العقل وهذا يصح من كل عاقل مومنا كان او كافرا لان وجوده
يعلم بضروره العقل ثم يختص المومنون بشهوده سبحانه بنفي التشبيه
والتكييف وعدم المثل والنظير والثاني هو ان يكون الشهيد في
حقه تعالى بمعنى العالم بكل معلوم فان الشهاده تكون بمعنى العلم
قال الله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو اي علم الله فالشهيد معناه
العليم وربنا سبحانه وتعالى عليم خبير لا يعزب عنه مثقال ذره في

السموات ولا في الارض والثالث من معاني هذا الاسم ان يكون معنى الشهيد
في وصفه بمعنى الحاضر اذ العرب تقول شهد فلان الوقيعة اذا
حضرها فيكون الشهيد بمعنى الحاضر وربنا سبحانه وتعالى حاضر غير
غايب وحضوره سبحانه وتعالى معقول في الاذهان غير مقيد
بالمكان ولا مختص بالزمان لكن حضور احاطة بعلم وادراك ونفوذ
مشيه وتمكن من فعل بتاثير قدره مع عجز العبد عن التكييف والتمثيل
والتاليف والتشكيل فيكون الاسم بالمعنى الاول من اسما الافعال
وبالثاني من اسما الصفات وبالثالث ايضا رجوعا من اسما الصفات
الحق اسم من اسمايه تعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع
وانقسم من جهة المعنى الى ثلاثة اقسام احدها ان يكون الحق بمعنى
الموجود الثابت الوجود ومن ذلك قوله عليه السلام السحر حق
اي ثابت موجود كاين فيكون اسمه الحق من هذا الوجه راجعا الى
وجوب وجوده سبحانه واستحاله العدم عليه بلا اول ولا اخر فهو
المعبر عنه بالقدم والبقا اذ القديم معناه الذي لم يكن معدوما
والباقي هو الدايم ومعناه الذي لا يعدم فالحق على هذا المعنى في وصفه تعالى
يرجع الى ثبوت وجوده واستحاله عدمه متاخرا عنه او متقدما عليه
والمعنى الاخر ان يكون الحق بمعنى المستحق اذ يقول القايل اعطني حقي من
فلان واذا استعمل هذا الاسم في حق الباري تعالى على هذا المعنى فالمراد
به انه مستحق لكل مستحق بما لك لكل مملوك والمعنى الثالث هو ان يكون
اسمه الحق بمعنى الصدق فان العرب تقول قال قولا صدقا يعنون
به حقا ومن ذلك قوله عليه السلام انت الحق وقولك الحق يريد به
الصدق والله سبحانه يستحيل عليه الكذب ويتعالى عنه لان العالم
بالشي يستحيل ان يخبر عنه على خلاف ما علمه وقد يكون اسمه الحق بمعنى

المحق

المحق وهو الذي يظهر الحق ويميزه والعرب تسمي الشي باسم ما قاربه
او كان منه بسبب فاذا كثر الحق من محق سمي به فقيل فيه حق كما يقال
فلان حق صرف وفلان عدل اذا كثر منه العدل وفلان جور اذا
كثر منه الجور والله سبحانه حق في ذاته اي واجب الوجود وكلامه
حق من وجهين احدهما ان كلامه موجود واجب الوجود والثاني ان
كلامه صدق ومن اصدق من الله قيلا ومن اصدق من الله حديثا
وهو سبحانه وتعالى حق بمعنى مظهر الحق فهو يحق بين الحق تارة بقوله
هو ص وتارة بفعله ذلك بان الله هو الحق وان ما تدعون من دونه الباطل
فيكون اسمه على هذه المعاني من اسما ذاته ومن اسما صفاته ومن اسما
افعاله الوكيل اسم من اسمايه تعالى ورد به القران وانعقد عليه
الاجماع واختلف في معناه على ثلاثة معان فقيل ان اسمه الوكيل معناه
المدبر امر الخلايق في الحال والمال فيكون الاسم من اسما الصفات
لان تدبيره هو ارادته وقيل ان الوكيل في حقه سبحانه بمعنى الموكول
اليه امور الخلايق وذلك يرجع الى شمول علمه ونفوذ ارادته وتمكنه
من اختراع ما شا من خلقه وقيل ان معنى الوكيل في وصفه تعالى المعنى
المتوكل عليه في جميع انواع حوايج خلقه وذلك راجع الى فعله التوكل
في قلوب عباده العارفين به المتوكلين عليه وهي طمانينة في الطمانينة تقطع
الخواطر وتخلص الضماير وتصفي السراير ثقته بالمتوكل عليه فان
للوكيل شروطا ثلثة بها تصح الطمانينة للمتوكل عليه احدها
ان يكون الوكيل عالما بمنافع المتوكل عليه الثاني ان يكون الوكيل قادرا
على استجلاب منافعه اليه حيث كانت وعند من كانت والثالث
ان يكون الوكيل رحيما رووفا بالمتوكل عطوفا عليه لا يريد له ضررا
ولا يغادر من منافعه عند احد شيئا يتتبع مصالحه في ليله ونهاره

وتحركه وقراره وهذه الثلاثة واجبة في حق الباري سبحانه وتعالى
فانه العالم بكل شي والقادر على كل ممكن والمريد الخير لكل مومن
به واثق منطرح له ومن يتوكل على الله فهو حسبه فيكون الاسم على
هذه الوجوه من اسما الصفات القوي اسم من اسمايه ورد
به القران والقوي في حقه تعالى معناه القادر والقوه في لغة العرب
تكون بمعنى القدرة وتكون بمعنى العزم وتكون بمعنى الاجتماع على
حكم المماثله والموافقه من غير مخالفه فاما القوي بمعنى القادر
فمشهور في اللغه لاخفا به من ذلك قوله تعالى ان ربك هو القوي
العزيز معناه القادر الغالب فيكون الاسم على هذا التا ويل من
اسما الصفات لان قدرته تعالى صفه من صفاته قايمه بذاته
متعلقه بما لا يتناهى من مقدوراته خلافا للمعتزله حيث قالوا انه
قادر من صفه نفسه ولا قدرة له واما القوه بمعنى العزم فهو
ايضا شايع في اللسان ومن ذلك قوله تعالى يا يحيى خذ الكتاب
بقوه اي بعزم وقوله تعالى خذوا ما اتيناكم بقوه اي بجد وعزم
ومبادره بنيه والعزم توالي الارادات ومنشاها الخطره في
الهم وهو التردد بين الفعل والترك ثم الاراده ثم التوالي وهو
العزم غير ان الباري تعالى لا يسمى عازما ولا يوصف بالعزم اذ لا توالي
عليه الارادات لان ارادته واحده والواحد لا يوصف بالتوالي
ولا يسمى تعالى بانه عازم لما ذكرناه ولعدم الاذن في ذلك ومن
ذلك قوله عليه السلام العزم قوه واما القوه بمعنى الجمع على
حكم الموافقه فمفهوم من نحوى اللسان ومن ذلك قوله سبحانه
ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوه اي من بعد فتل وجمع
لاخياط الغزل وقوله تعالى واعدوا لهم ما استطعتم من قوه اي من

فتل

فتل وتار القسي وجمع احادها ومن ذلك قوله عليه السلام يد الله
مع الجماعه اي قوه الله ومعونته مع الجماعة بمعنى ان الله يزيد في قوه
عباده عند اجتماعهم على الغرض الواحد اكثر مما يخلق لهم من القوه عند
تفرقهم وتشتت ارايهم ولا يصح ان يتصف الباري تعالى بشي مما
ذكرناه الا بالمعنى الاول وهو ان تكون القوه بمعنى القدره فافهم ذلك
ويكون الاسم من اسما الصفات وفيما عداه من اسما الافعال المتين
اسم من اسمايه تعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع والمتين اسم
مشتق من المتانه واختلف اهل العلم في المتانه فذهب بعضهم الى
انها تكاثف الاجزاء بعضها على بعض ومن ذلك قول العرب جسم
متين اي متلاصق بعضه ببعض وقد تكون المتانه بمعنى القدره
وقد تستعمل المتانه في لغه العرب على حكم المجاز والاستعاره
كقوله تعالى واملي لهم ان كيدي متين ومعناه ان ما اراده فلا بد
من كونه ولا يدفعه دافع ولا يمنعه مانع وقدره الله تعالى نافذه في
جميع الجايزات على اي وجوهها تصورت او على اي حال ما تخيرت
تعالى الله الحق عن العجز والقصور عن بعض المقدورات في الخلق
والاختراع تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقد يستعمل
المتين في حقه تعالى بمعنى الخبير وهو انه يامر بالشي ويريد غيره ويسبب
افعالا وخديعه ومكرا وعبادا ولا يجعل في ذلك كله خيرا ولا اجرا
ويخلق للعبد اعتقادا انه على فعل حسن كما يعتقده اهل الكتاب واهل
البدع والاهوا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم
يحسنون صنعا ومن ذلك قوله تعالى سنستدرجهم من حيث لا
يعلمون وقوله تعالى واملي لهم ان كيدي متين فيكون الاسم على هذا
من اسما الافعال الولي اسم من اسمايه تعالى ورد به القران وانعقد

عليه الاجماع واختلف في معناه على حسب ما ورد في اللغة فقد يرد
الولي في اللغة والمراد به الناصر وهو اظهر معانيه وقد يراد
بالولي القريب الحميم المناسب ومنه قول الله تعالى حكاية عن زكريا
عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من ال يعقوب
وقد يرد الولي والمراد به الصاحب ومنه قوله تعالى لا يتخذ المومنون
الكافرين اوليا من دون المومنين اي اصحابا واخوانا وقوله تعالى
ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فجعل الولاية بين المومنين بمعنى
الصحبة والموافقة وقد قيل في معنى الاية ان ولاية الله تعظيمه
وتوحيده وولاية رسوله الاقتدا به واتباع شرعه وولاية الذين
امنوا موافقتهم على مذهبهم والنصيحة لجميعهم ويرد الولي بمعنى
المتولي امر زيد لجميع مصالحه ومنه يقال لعاقد النكاح على المراة
وليها وان لم يكن من اقاربها كالسلطان يزوج امراة من رجل كفوء
لها وقد ثبت ان الله تعالى ولي المومنين وان المومن ولي الله سبحانه
وقيل في معنى ذلك ان الله تعالى اذا وصف بانه ولي المومنين فيكون
معناه انه ناصرهم على انفسهم وعلى عدوهم من الانس والجن وقد
قيل انه بمعنى المتولي ومعناه ان الرب تعالى يكفيه كل مهم ويتيح له اسباب
الخير والسعادة واذا وصف العبد بانه ولي الله سبحانه فيكون معناه
انه ناصر دين الله وموثره على اغراض نفسه ومن خالفه من ابنا
جنسه فيكون تعالى اسمه الولي بمعنى الناصر من اسما الافعال وكذلك
اذا كان بمعنى المتولي ويكون من اسما الصفات وهو اقتداره سبحانه
على ذلك وقدرته صفة من صفاته الحميد اسم من اسمايه
تعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع واختلف في معناه
فقالت طايفة من اهل العلم هو بمعنى المحمود وفعيل بمعنى مفعول

كثير

كثير كما اشرنا اليه منه قولهم عبيد بمعنى معبود وقتيل بمعنى
مقتول ويكون معناه المحمود المثني عليه والباري تعالى محمود
بالسنة المقال وبالسنة الاحوال وحمد الخليقة له على ضربين
حمد هو الثنا عليه بالقلوب على ما تشهد المعارف بالادلة
القطعية وحمد هو اطلاق الثنا عليه سبحانه وتعالى بالالسنة
بالاقرار له بالعبودية والتسليم لاقداره والشهادة بالوحدانية
له سبحانه ثم الحمد بالاحوال بشواهد الفطرة وعلامة الحدوث
واليه الاشارة بقوله سبحانه وان من شي الا يسبح بحمده ولكن لا
تفقهون تسبيحهم تبين من قوله ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه
تسبيح يفقه ولا يسمع لانه تعالى لم يقل ولكن لا تسمعون تسبيحهم
وانما قال ولكن لا تفقهون لبيان ان التسبيح معنوي حالي فهو المحمود
بكل لسان حالا كان او مقالا كان بيان ويحتمل اسمه الحميد ان يكون
مبالغة من حامد وحقيقة الحمد الثنا والله تعالى حامد نفسه وعباده
على الدوام اذ لا ينقطع كلامه ولا ينقص دوامه وثناوه سبحانه
وتعالى خبره عن نفسه وعن صفاته وانعامه وعن طاعات عباده
والمومنين من خلقه بثنايه تدل لم يزل لا اول له ولا اخر وهذا الاسم من
اسما صفاته من هذا الوجه ومن اسمايه من الوجه الاول المحصي
اسم من اسمايه تعالى انعقد عليه الاجماع واخذ من كتابه سبحانه من
قوله واحصى كل شي عددا ثم يحتمل هذا الاسم معنيين احدهما ان
يكون بمعنى العلم والخبر من قوله تعالى احاط بكل شي علما واحصى كل
شي عددا معناه علم وفصل بخبره وعلى هذا يكون الاسم من اسما
صفاته لان علمه وخبره صفتان له سبحانه ويحتمل معنا اخر وهو
ان يكون المحصي معناه القادر وذلك مشهور في لسان العرب قال الله

تعالى علم ان لن تحصوه فتاب عليكم معناه ان لن تطيقوه فتاب عليكم واذا
كان ذلك فالاسم راجع الى القدرة فيكون من اسما الصفات ومنه
قوله عليه السلام استقيموا ولن تحصوا معناه ولن تقدروا وقدرة
العبد ثابتة مقارنة للمقدور بها من غير تقدم ولا تاخر ولا تاثير لها
في متعلقها وقدرته سبحانه وتعالى ازلية قديمة فهو القادر في الازل
الخالق في الابد لا يلحقه عجز ولا يتصف بوهن ولا قصور ولا يفتقر
الى معين ولا نصير ولا يحتاج في امضا ما قدره الى معين ووزير ذلكم
الله ربكم خالق كل شي وهو على كل شي قدير المبدي اسم من
اسمايه انعقد عليه الاجماع واخذ من قوله تعالى وهو الذي يبدا الخلق
ثم يعيده ويدل ذلك على معنيين احدهما ابدا بمعنى اظهر والاخر بدا
بمعنى ابتدا وكلاهما ثابت في حقه سبحانه وتعالى وردا معا في كتاب
الله تعالى قال تعالى وهو الذي يبدا الخلق وقال انظروا كيف بدا
الخلق معناه اظهره ومعنى اظهره انه اخرج العالم من عدم الى وجود
فجعله في نشبه المرئي المدرك للعيان تدل على ذلك براهين
الدلاله وشواهد الفطرة ثم علمه في حكم الجواز ما خلقكم ولا بعثكم
الا كنفس واحده فلو شا خلق الانس من مثل هذا العالم في زمان واحد
لكان ذلك جايزا ولو شا اعدام جميع ما خلق في زمان واحد
لكان ذلك جايزا ايضا وما من ترتيب اوجد عليه شيا من مصنوعاته
الا وهو قادر على عكس ذلك الترتيب قال تعالى انه على رجعه لقادر
قال اهل الحكمة انه على رجعه على عكس ترتيبه الذي رتبه عليه
لقادر بان يخلق عبده على هيئة الشيخ ثم يعيده كهلا ثم على هيئة
الشباب ثم يعيده على هيئته قبل ان ينفخ فيه الروح ثم يعيده مضغة
ثم يعيده علقة ثم يعيده نطفة ثم يعيده ماء ثم يعيده ترابا كذلك

اذ لا يجب على الله في صنعه ترتيب بل كل ذلك جايز ممكن فما رتبه انما
رتبه بقدرته وارادته لا من هيئة المخلوق وطبعه ولا علة لصنع الله يخلق
ما يشا كيف يشا وهو على كل شي قدير فعلى هذا يكون اسمه المبدي
من صفات فعله او القدرة على فعله فيكون من اسما صفاته واما
المعنى الاخر الذي هو من بدا بمعنى ابتدا فان ذلك ينبي عن ان الله
فعل الاشيا لا على مثال تقدم او شي استدل به على الكيفيات بل
دبر الامور في ازله على احسن نظام تبارك الله رب العالمين وما
قدمه من خلقه فبارادته وكذلك ما اخره لا بتخيير لمخلوق زمان بدله
من زمان الا بارادته سبحانه هو المقدم والموخر من غير اعتراض عليه
في شي من خلقه وافعاله لا يسال عما يفعل لم فعله ولا بما قدمه
واخره والخلق يسالون ولا يخلقون وهو يخلق ولا يسال هذا حق
الربوبيه وهذا نعت العبوديه والتقديم والتاخير من افعاله سبحانه
فالاسم من اسما افعاله او من القدرة على ذلك فيكون من اسما الصفات
المعيد اسم من اسمايه انعقد عليه الاجماع من قوله تعالى ثم يعيده
والاعادة كالنشاة الاولى ولذلك احتج القران على منكر الاعادة
النشاة الاولى فقال قل يحييها الذي انشاها اول مرة واذا وجد
الفعل ثم عدم ووجد مرة اخرى فقال عاد يعود عودا على بدء والرب
تعالى يعيد الخلق يوم القيمه فيجمع ما فرق ثم يفرق ما جمع فيجمع العظام
الرفات ولحوم الموات ويفرقوا فرقا منها ما يعود ترابا وهي ما لم
يكلف من غير جنس المكلفين ومنهم فريق الى الجنة وفريق الى النار كما بداكم
تعودون فريقا هدا وفريقا حق عليهم الضلالة والعرب اذا تكلم
احد ثم اعاد مثل ذلك الكلام دون ان يكون من نفسه تقول اعاد
كلامه والرب سبحانه وتعالى يعيد الاجسام الذي مزقها من قبور

البحار ونجوم الارض ومدارج الرياح ليوم الفصل وهذه هي الاعاده
على حقيقتها اذ تعاد اعين هي التي فنيت وهذا الاسم يكون من
اسما الافعال او القدره عليها المحيي اسم من اسمايه
انعقد الاجماع على جواز اطلاق وجوده عليه سبحانه وتعالى ومعناه
خالق الحياه في محلها والحياه صفه تضاد الموت خلافا لمن قال من
الملحده انها كنايه عن عدم الموت والذي يدل على ثبوت الاعراض
فهو يدل على ان الحياه والموت عرضان يعتوران في الدنيا ثم سقط الحياه
عن اهل الارض والسموات بين النفختين ثم اذا دخل اهل الجنه
الجنه واهل النار النار انقطع الموت فلا يخلق ابدا وهو قوله عليه
السلام عن انه يذبح ومعناه يقطع الموت فان الذبح هو القطع في الموت
مكان مخصوص عند العرب فالله سبحانه يحيي ويميت واليه النشور
والحياه عند العرب على وجوه منها قولهم حيي فلان بعد موته اي استغنا
بعد فقره ومنها قولهم حييت الارض بالمطر ومنها قولهم حييت النار
بعد خمودها ومنها قولهم حيي فلان اذا اصاب افاقه من مرضه
الشديد ومنها قولهم حيي اذا علم بعد جهله قال الله تعالى او من كان
ميتا فاحييناه معناه كان جاهلا فعلمناه وقال تعالى فاحيينا به الارض
بعد موتها يعني بالمطر وهذه المعاني على ان منها حقايق ومجازات فالله
سبحانه خالقها كلها فهو المحيي نفوس العباد بغلبه الخوف ويحيي قلوب
العارفين بغلبه المحبه ويحيي ارواح المحبين بما يتيح لهم من لذات
المناجات ويحيي اسرار المقربين بالانسيه دون جميع الاكوان من
المخلوقين وهذه كلها افعال له سبحانه يطول تتبع معانيها
ويخرجنا عما نحن بسبيله من الايجاز في معاني اسما الله الحسنى
المميت اسم من اسمايه تعالى انعقد عليه الاجماع واخذ من

قوله

قوله تعالى يحيي ويميت والموت ضد الحياه قال تعالى خلق الموت والحياه
قال اهل العلم خلق الدنيا والاخره فسمي الدنيا الموت لانها دار الموت
وسمي الاخره الحياه لانها دار الحياه وان الدار الاخره لهي الحيوان لو كا
يعلمون والله سبحانه وتعالى قد جعل الاجسام على ضربين فمنها
جمادات غير احيا والحياه والموت عرضان لا تخلوا جوهر من احدهما
الا الى الاخر وما كان من هذه الجمادات والنبات فانها محل للموت
ولكن العرب لا تقول موات الا لمن اتصف بالموت بعد الحياه وتقول
للجمادات موات ليقع الفرق بين هذه وهذه فمن الاجسام من جعل
الله ذواتها محلا للموت ولم يخلق فيها الحياه ومنها من جعلها الله محلا
للحياه ولم يخلق فيها الموت ومنهم من جعل الله اجسادها تاره احيا
وتاره امواتا لتنبيه العاقل لجواز موت الاحيا واحيا الاموات فاما
الاعراض فانها لا تقبل موتا ولا حياه لانها صفات والصفات لا تقبل
الصفات فان ذلك يؤول الى التسلسل وجعل الله الارواح احيا لا تموت
ابدا وجعل بعض الجمادات امواتا لا تحيا ابدا وجعل الله سبحانه وتعالى
بعض الاجساد امواتا لا تحيى ابدا وجعل الله سبحانه وتعالى بعض الاجساد
امواتا ثم احياها ثم يميتها ثم يحييها واليه الاشاره بقوله تعالى ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من
سبيل ثم ان الله اخرج من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم
على انفسهم فخلق لهم الحياه اذ ذاك ثم اماتهم ثم ردهم الى ظهور ابايهم
ثم اخرجهم الى البطون واحياهم بها ثم اماتهم واصيرهم الى القبور ثم
احياهم ووجه عليهم السوال ثم اماتهم ثم احياهم في الدار الاخره
ليوم الفصل فلم يعرف الكافر من ذلك كله الا موتتين اماتهم مرتين
واحياهم مرتين ولم يعلموا انهم اماتهم بعد ان اخرجهم من ظهور ابايهم

واخد عليهم المواثيق والعهود ثم استودعهم الظهور حتى احياهم في البطون
وكل هذه من الافعال فالاسم على هذا من اسما الافعال او من
القدره عليها فيكون الاسم من اسما الصفات **الحي** اسم من اسمايه
تعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع قال الله تعالى هو الحي لا
اله الا هو وحياته تعالى صفه ثابته له سبحانه وتعالى فهو حي بحياه
قايمه به خلافا للمعتزله حيث قالوا انه حي من صفه لنفسه من غير
ان تكون له حياه والدليل على ثبوت حياته سبحانه وتعالى وانه
لا يكون الحي حيا الا بحياه موجوده ان الحياه شرط في العلم في ساير
صفات الحي ولا يكون الشرط الا موجودا لان الشرط انما يكون
شرطا في مشروطاته من صفه لنفسه والنفس هي الوجود فكل
شرط له نفس وكونه تعالى حي شرط فوجب ان تكون له نفس وذلك
معلوم على الضروره لان الشرطيه بما لا تنكر عقلا ولا تعلل نظرا
ولا ضد لحياه الله تعالى وان كانت حياه الخلق يضادها الموت
لان القديم لا ضد له لان الضد به لا يكون الا بين احاس ولا جنس
للقديم وكل صفه لله تعالى فانها تعلق بمتعلقاتها الا الحياه
فانها لا تتعلق شاهدا ولا غايبا لان التعلق هو ارتباط الصفه
زايد على المحل او بالمحل بعد قيامها به مثل العلم اذ يقال فيه عالم
وعلم ومعلوم فيكون العلم قايما بالعالم مرتبطا بالمعلوم فارتباطه
بالمعلوم هو المعبر عنه بالتعلق وهو صفه نفس للعلم لا للعالم
لان الموصوف لا يتعلق بشيء وانما تتعلق صفاته فكون الباري
تعالى حيا صفه توجبها له حياته على مذهب القايلين بالتعليل
وعلى مذهب من يرى ان كون المحل عالما وحيا انما هو كنايه
عن وجود العلم والحياه فحسب فاسمه تعالى الحي انما هو من اسما الصفات

القيوم

القيوم اسم من اسمايه تعالى ورد به نص القران وانعقد الاجماع
على جواز اطلاقه عليه تعالى واختلف الناس في معنى القيوم فمنهم
من حمله على المدبر الذي يدبر امر الخلايق في الحال والمال وتدبير الله
تعالى هو قدره والقدر الاراده من غير خلاف وان اختلفوا في القضا
فقد ذهبت طايفه الى ان قضا الله الشي هو قدره وقيل هو فعل ما
قدره واراده فيكون اسمه القيوم من اسما الصفات على هذا وهو
مبالغه قايم قال تعالى افمن هو قايم على كل نفس ومنهم من قال
ان القيوم المقيم على حال لا يتبدل ولا يتغير عنها الى غيرها والقايم
معناه في اللغه الملازم من ذلك قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان
تامنه بدينار لا يوده اليك الا ما دمت عليه قايما اي ملازما لا تبرح
وعلى ذلك حمل اهل العلم قوله عليه السلام وفيها ساعه يعني
يوم الجمعه لا يوافقها عبد مسلم قايم يصلي يسال الله شيا الا اعطاه
اي مقيم ينتظر الصلاه وعلى هذا يكون الاسم من اسما التنزيه عن
التغيير والتبديل في حقه تعالى ومن العلما من حمل اسمه القيوم
على المقيم للخلق الممسك لجميعه وذلك نظرا الى قوله تعالى ان الله
يمسك السموات والارض ان تزولا ولين زالتا ان امسكهما من احد
من بعده ويكون ذلك بخلقه السكون في اجزا السموات والارض وله
ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم ويكون الاسم على هذا من
اسما الافعال وان رد الى القدره على ذلك كان من اسما الصفات
اذ القدره صفه من صفاته سبحانه وتعالى فلا يشذ شيء عن تدبيره
ولا يخرج شيء عن تقديره الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين
وهو على المعنى الاخر من معاني الاسم واجب الوجود من غير زوال
ولا تبديل حال وعلى المعنى الثالث من معاني هذا الاسم يمسك الكل

واخذ عليهم المواثيق والعهود ثم استودعهم الظهور حتى احياهم في البطون
وكل هذه من الافعال فالاسم على هذا من اسما الافعال او من
القدرة عليها فيكون الاسم من اسما الصفات **الحي** اسم من اسمايه
تعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع قال الله تعالى هو الحي لا
اله الا هو وحياته تعالى صفة ثابتة له سبحانه وتعالى فهو حي بحياة
قايمة به خلافا للمعتزلة حيث قالوا انه حي من صفة نفسه من غير
ان تكون له حياة والدليل على ثبوت حياته سبحانه وتعالى وانه
لا يكون الحي حيا الا بحياة موجودة ان الحياة شرط في العلم وساير
صفات الحي ولا يكون الشرط الا موجودا لان الشرط انما يكون
شرطا في مشروطاته من صفة نفسه والنفس هي الوجود فكل
شرط له نفس وكونه تعالى حي شرط فوجب ان تكون له نفس وذلك
معلوم على الضرورة لان الشرطية مما لا تنكر عقلا ولا تعقل نظرا
ولا ضد لحياة الله تعالى وان كانت حياة الخلق يضادها الموت
لان القديم لا ضد له لان الضد به لا يكون الا بين الحادث ولا حس
للقديم وكل صفة لله تعالى فانها تعلق متعلقا بها الا الحياة
فانها لا تعلق شاهدا ولا غايبا لان التعلق هو ارتباط الصفة
زايد على المحل او بالمحل بعد قيامها به مثل العلم اذ فيها فيه عالم
وعلم ومعلوم فيكون العلم قايما بالعالم مرتبطا بالمعلوم فارتباطه
بالمعلوم هو المعبر عنه بالتعلق وهو صفة نفس للعلم لا للعالم
لان الموصوف لا يتعلق بشي وانما تتعلق صفاته فكون البارى
تعالى حيا صفة توجبها له حياته على مذهب القايلين بالتعليل
وعلى مذهب من يرى ان كون المحل عالما وحيا انما هو كناية
عن وجود العلم والحياة فحسب فاسمه تعالى الحي انما هو من اسما الصفات

القيوم

القيوم اسم من اسمايه تعالى ورد به نص القران وانعقد الاجماع
على جواز اطلاقه عليه تعالى واختلف الناس في معنى القيوم فمنهم
من حمله على المدبر الذى يدبر امر الخلايق في الحال والمال وتدبير الله
تعالى هو قدرة والقدر والارادة من غير خلاف وان اختلفوا في القضا
فقد ذهبت طايفة الى ان قضا الله الشي هو قدرة وقيل هو فعل اما
قدرة وارادة فيكون اسمه القيوم من اسما الصفات على هذا وهو
مبالغة قايم ذا التعالى اى من هو قايم على كل نفس ومنهم من قال
ان القيوم المقيم على حال لا يتبدل ولا يتغير عنها الى غيرها والقايم
معناه في اللغة الملازم من ذلك قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان
تامنه بدينار لا يوده اليك الا ما دمت عليه قايما اى ملازما لا تبرح
وعلى ذلك حمل اهل العلم قوله عليه السلام وفيها ساعة يعني
يوم الجمعة لا يوافقها عبد مسلم قايم يصلي يسال الله شيا الا اعطاه
اى مقيم ينتظر الصلاة وعلى هذا يكون الاسم من اسما التنزيه عن
التغيير والتبديل في حقه تعالى ومن العلما من حمل اسمه القيوم
على المقيم للخلق الممسك لجميعه وذلك يشير الى قوله تعالى ان الله
يمسك السموات والارض ان تزولا ولين زالتا ان امسكهما من احد
من بعده ويكون ذلك بخلقه السكون في اجزا السموات والارض وله
ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم ويكون الاسم على هذا من
اسما الافعال وان رد الى القدرة على ذلك كان من اسما الصفات
اذ القدرة صفة من صفاته سبحانه وتعالى فلا يشذ شي عن تدبيره
ولا يخرج شي عن تقديره الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين
وهو على المعنى الاخر من معاني الاسم واجب الوجود من غير زوال
ولا تبديل حال وعلى المعنى الثالث من معاني هذا الاسم ممسك الكل

كحوله وقدرته ليس معه شريك في الملك ولا مدبر في العالم سواه
فهو القيوم على كل حال سبحانه وتعالى **الواجد** اسم من
اسمايه تعالى انعقد عليه الاجماع وقيل هو من الوجد الذي هو
الغنا قال الله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم معناه من
غناكم والوجد الغنا في لغة العرب والواجد على هذا الغني والرب
سبحانه وتعالى هو الغني على الاطلاق والغني بحب الله سبحانه
فهو المستغني عن مثل ونظير وعن مدبر ومشير وعن معين ونصير
وهو المستغني عن المكان بتنزهه عن التحيز وهو مستغن عن
الزمان بقدسه ووجوب وجوده ومستغن عن محل يحله لانه
ليس بصفة لشي وهو مستغن عن فاعله لكونه قديما لا اول له
ومن لا اول له فانه يستحيل عليه الافتقار الى الفاعل تعالى الله عن
الافتقار علوا كبيرا والغنا يفسر على وجهين احدهما ما ذكرنا انفا
وهو الاستغنا من كل الوجوه والوجه الثاني انه متمكن من انتفاع كل
شي وهذان امران تختصان بالله سبحانه فان غير الله يلازمه الافتقار
ويصحبه الاضطرار فافتقاره الى موجده في ايجاده فاذا اوجده ربه
صار مفتقرا الى ابقايه ليلا يعود الى العدم كما كان اول مره وقد
جعل الله الخلايق مفتقرا بعضهم الى بعض واحوج بعضهم الى بعض
فاحوج النبات الى الامطار واحوج الاجسام النباتيه من اللحوم الى النبات
ثم صرف عباده بضروب الاحتياج حتى تبين ان احدا لا يقوم بنفسه
وسخر لكم ما في السموات والارض جميعا منه ان في ذلك لايات
لقوم يتفكرون حتى لو كلف احدنا ان يتكلف ثوبا يعمله وحده من
غير معونة بغيره ما تاتى له ذلك في طول عمره ولذهب اكثر زمانه
في استخراج الابره من اعماق الارض من معادن الحديد حتى يصيرها

ابره

ابره فقد جعل الله الكل خادما للكل ليظهر افتقار الكل ثم بين بالادله
القاطعه ان كل من يصنع شيا فالله صانعه لا هو وانما يرجع
الى العبد الاسم من صناعته فيقال الخياط من اسم الخياطه والباري
تعالى خالق الخياطه ولا يقال في حقه خياط تعالى الله رب العالمين
لان كونه فاعلا لها دل عليه دليل العقل وتسميته لا تتلقا الا من
اذنه سبحانه وتعالى ولا يتحكم عليه بتسميه لم ياذن فيها في كتابه
او في حديث رسوله صلى الله عليه وسلم وما جرى من اطلاق اسم الغني
في حق بعض الخلق انما هي لغة وكانهم يشيرون بذلك الى انه يملك
ما تمس حاجته اليه وهو مستغن عن مال غيره غير ان من كثر
ماله في دنياه افتقر الى اشخاص يطوفون به ويسوسون اعماله ويتكلفون
جميع اشغاله فهو على الحقيقه اشد افتقارا الى الناس من ساير
الناس ولهذا قال الحكما من كثر في الدنيا ماله كثر عناوه والراحه
كلها في غناء القلب وهي القناعه والزهد في الدنيا فيكون اسمه
الواجد بمعنى الغني ثم يفسر بالتنزيه كما ذكرنا فيكون من اسما
التنزيه والتقدس عن الاحتياج الى شي وقد يفسر الغني بانه
المالك ويرجع الاسم الى اسما الافعال لان ملكه خلقه او الى القدره
على الاملاك فيكون من اسما الصفات **الماجد** اسم من
اسمايه تعالى انعقد عليه الاجماع ومن العلما من قال انه الكثير الخير
وقد مضى من ذلك طرف من البسط في اسمه المجيد وقد يكون
الماجد في وصفه تعالى انه الرفيع وبذلك وصف الله كلامه
العزيز حيث اقسم به فقال ق والقران المجيد ويكون معناه الكثير
الخير من الحكم والمواعظ والاحكام وقد يراد به ان القران لا مثل
له من كلام المخلوقين ولا يتصور ذلك قل لين اجتمعت الانس والجن

على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
فاما الماجد بمعنى الكثير الخير فظاهر في اللسان ومتحقق في الباري
سبحانه وتعالى وهو خالق الخير والشر لكن قال اهل الاشاره
لا شر الا وفي ضمنه خير فلا يوجد في افعاله سبحانه وتعالى شر على
الاطلاق اذ الالم ربما يستدل به على الفاعل المخصص له كما يستدل
بغيره من المخلوقات فهو خير من هذا الوجه ثم متى قدرنا المها في حق
زيد كان فيه وعظ واعتبار لغيره فهو خير لغيره وان كان هو
متالما به واذا قدرنا شرا العبد ما عسى ان يقدر من الشر فيه
فنعلم على الضروره ان في مقدورات الله سبحانه ما هو اكثر من
ذلك فقد دفع بما اوجده ما لا يتناهى من المقدورات وبهذا المعنى
قال كثير من اهل العلم ان رحمه الله لا ينفك عنها احد وهي على
ضربين رحمه جلب نفع ورحمه دفع ضر فالكافرون وان كانوا
في النار نار جهنم فان الذي حل بهم هو عظيم ولكن ما زوي عنهم اكثر من
ذلك لان مقدوراته لا نهايه لها وما اوجد من ذلك فهو متناه وما
بقي فلا نهايه له فهذا الاسم بالمعنى الذي هو الخير الكثير كان من اسما
الافعال او القدره عليها فيكون من اسما الصفات واذا كان بالمعنى
الثاني الذي هو الرفعه كان من اسما التنزيه عن مشابهه الخليقه
الواحد اسم من اسمائه تعالى ورد به نص القران وانعقد
عليه الاجماع قال الله تعالى وهو الواحد القهار والواحد في لغه
العرب على نوعين احدهما اصل العدد وهو كل ما يترتب عليه
بنا العدد من اثنين فصاعدا وهذا لا يكون الا بين انواع الجنس
كقولنا واحد من الرجال واثنان وثلاثه الى ما فوق ذلك وهذا في
حق الباري تعالى محال فانه سبحانه لا يجوز عليه المجانسه والتنويع وليس

له

له مثل يضاف اليه فيكون عددا له واما المعنى الثاني وهو ان العرب
تقول فلان واحد في زمانه فرد لا مثل له كما يقولون فلان نسيج
وحده والثوب العظيم الخطر الذي لا مثل ينسج على منواله وحده
فلذلك يعبرون عن من لا مثل له في زمانه بذلك فيقولون فلان
نسيج وحده اي منسوج وحده وهذا في حق الله اعني الفردانيه
واجب لا يجوز عليه اخر مثله كيف وهو موجود على الاطلاق
ولو قدر له مثل لكان موجودا على الاطلاق ولو كان كذلك لم
يتميز احدهما عن الثاني واذا لم يتميز لم يتعدد فلزمت الفردانيه
للموجود المطلق الوجود من غير تقييد لزوم الوجوب وقد تقدم القول
في باب الوحدانيه من هذا الكتاب في ذكر الادله على الوحدانيه وان
الواحد في اصطلاح الموحدين هو الشي الذي لا ينقسم وكذلك الواحد
هو الذي لا مثل له ولا نظير وما من حادث الا وله مثل ونظير فلم يثبت
وجوده معه كان في حكم الجواز ومن كل شي خلقنا زوجين لعلكم
تذكرون ففروا الى الله اي فروا بعبادتكم الى من لا مثل له ولا نظير
ذلكم الله ربكم خالق كل شي لا اله الا هو فاعبدوه وهو على كل شي
وكيل واما القسمه فانها تستحيل على الباري سبحانه وتعالى من
حيث وجوب الوحدانيه في حقه ومن حيث استحاله التحيز في حقه
سبحانه وتعالى والقسمه لا تكون الا من جنس الاكوان اما حركه
واما سكونا وتعالى الله عن قبول الاكوان وساير الاعراض فانه
من قبلها لم يعر عنها ويودي الى ان يكون حادثا مثلها من حيث لم
يسبقها وتقدير مثل للباري سبحانه وتعالى يودي الى امتناع وقوع
مخلوق بوجه من الوجوه وقد اشرنا الى ذلك وبيناه بيانا شافيا
في باب الوحدانيه من هذا الكتاب واسمه الواحد يكون من اسما

التنزيه عن وجود مثل له تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقال بعضهم
هذا الاسم يكون من اسما الذات ويكون من اسما التنزيه كما ذكرنا
لان العبارة عن الوحدانية لله تعالى انما هي لا اله الا الله وهي
تشتمل على النفي والاثبات يفهم منها نفي مثل له وفي الضمن من
ذلك النفي ثبوت ذاته سبحانه وتعالى ولذلك قال اهل العلم من
اثبت ذات البارى سبحانه فهو من حزب العقلا لان بضرورة
العلم يعلم وجوده سبحانه وتعالى ومن علم وحدانيته كان من
حزب المومنين افضل ما قلته انا والنبيون من قبلي لا اله الا الله

الاحد اسم من اسمائه تعالى ورد به القران وانعقد عليه
الاجماع قال الله تعالى قل هو الله احد وهذا الاسم لا يستعمله العرب
الا في النفي او في شخص لا مثل له فيقول العربي ليس في الدار احد
قال النابغة الذبياني

وقفت فيها أصيلا كي اسايلها عيت جوابا وما بالربع من احد

يريد وما بالربع احد الا في حق الله سبحانه وتعالى فان هذا الاسم
في حقه سبحانه بمثابة الاسم العلم لزيد فيقال في حقه تعالى
احد ويدخل عليه الالف واللام فيقال الاحد وهذا الاسم من
اسما الذات وقيل من اسما التنزيه عن وجود مثل له او نظير
وقيل الاسم يدل على ثبوت ذاته ونفي مثله ولذلك قال رجل
لابي يزيد البسطامي رحمه الله ما اسم الله الاعظم فقال له
ان تقول لا اله الا الله ولا تكن انت هنالك وقال لاخر ان تقول
لا اله الا الله وكن انت هناك ففسره اهل الحكمة بان لا يكون
القايل ثابتا عند نفي ما سواه فكانه يقول له قل لا اله الا الله
وانتف فيمن انتفا بقولك لا اله الا الله كن في جانب النفي وقال

للاخر

للاخر وكن انت هنالك اي في النفي وقوله للاول ولا تكن انت هنالك
اي لا تكن في الاثبات والمعنى في الجوابين سوا ولذلك قال اهل التحقيق
ان اول هذا الامر التوحيد ونهايته التوحيد اشارة الى الايمان
اولا والى الفنا اخرا واليه الاشارة بقوله سنريهم اياتنا في الافاق
وفي انفسهم فالاول للعامة وهم عامة طريق المومنين وهم اهل
النظر والاستدلال في مخلوقات الله في افاق السموات والارض وفي
انفسهم وهاولا عامة طريق الصوفية وهو النظر الى الضماير وما
يجري فيها من العجايب والتصرف في البدن وجوارحه بحكم القلب
واليه الاشارة بقوله عليه السلام من عرف نفسه عرف ربه
وقوله سبحانه حتى يتبين لهم انه الحق اشارة الى انه لا فاعل سواه
وان ما يتصف به العبد من حركاته وسكناته كحركات الشجر من
فاعل واحد صدرت ونصب ما شا منها اعلاما على الخير واعلاما
على الشر الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين وقوله اولم
يكف بربك انه على كل شي شهيد تنبيه على وجه الدليل على ان
الفاعل من يشهد كل شي على الدوام ولا يغفل وان من يغفل
فلا يصح منه ايقاع فعل لطيف وتخصيص الفعل يدل على الارادة
والارادة تدل على العلم فالفعل دليل على علم فاعله الا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير واما قوله الا انهم في مرية من لقاء
ربهم هذا مختص بالكافرين اهل الشك في لقا الله يوم القيامة
وقوله الا انه بكل شي محيط وهذا موضع الفنا للعارفين فما زال
العارف يرتقي بالايمان عن الكفر ويرتقي بالبرهان الى اليقين من
نفسه ويرتقي عن النظر بعد حصول اليقين الا على جهة التذكر
والتلذذ بكيفية الدلالة حتى قال بعضهم لي اليوم كذا وكذا سنة

ما رايت شيا الا ورايت الله قبله ويعزى ذلك الى سهل بن عبد الله
رحمه الله وقال الاخر لي كذا وكذا سنة ما رايت شيا الا ورايت
الله معه الاول قد ارتقى عن درجة النظر وسكن الايمان مع
ذكر الله قلبه فكل ما شاهده دله عليه الحق من قلبه على ما
يراه والاخر يخبر عن انه ما نظر الى شي الا وقلبه حاضر مع
نظره اليه ذاكر لخالقه ومبدعه ومن لم يبلغ هذين الرتبتين
وان كان صحيح المعرفة بالفعال لذاته والبرهان يغفل في اكثر
الاحيان سيما في افعال الخلق فيرى الحركة كانها من محلها الا ان يذهب
الغفلة عن قلبه فيرد الحق الى اهله ويرى الفعل من خالقه ومن
تلاشا في حقه كل حادث حتى نفسه بقي بالحق فالحق الكابر والخلق
البائن وانشد
كن لي كما كنت لي في حين لم اكن يا من به صرت بين الرزء والحزن

الصمد اسم من اسمايه سبحانه ورد به القران وانعقد
عليه الاجماع واختلف اهل اللغة في معناه فذهبت طايفة الى ان
الصمد بمعنى السيد وفسروه على وجهين احدهما بمعنى الجامع
للخلال الحميدة والثاني الحليم وقد فسر ابن عباس قوله تعالى في
يحيى وَسَيِّدًا قال وحليما وحقيقة الحليم العقل كما تقدم
وصفه وقيل ان الصمد معناه المصمود له في الحوايج اي الذي
يقصد في جميع الامور بالقلوب وذلك واجب في حقه سبحانه
وتعالى وفسره بعضهم بمعنى المصمت والدال عوض من التا
في قولهم مصمت ويكون معناه الذي لا جوف له وقيل ان الصمد
بمعنى الموجود الذي لا يطعم وهذا في المعنى راجع الى ان الصمد هو
الذي لا جوف له فان من لا جوف له لا يتصور ان ياكل او يشرب

وهذا

وهذا راجع الى حقيقة الوحدانية فان المجوف لا يكون واحدا ولذلك
قال بعض اهل التحقيق ان معنى الصمد تفسير ما قبله لم يلد ولم
يولد ولم يكن له كفوا احد فاذا كان الصمد بمعنى السيد وهو
الجامع للخلال الحميدة كان الاسم من اسما الصفات واذا كان بمعنى
الحليم كان من اسما الصفات ايضا لان حلمه ارادة تاخير العقاب
عن بعض المستوجبين وقد فسر ذلك في موضعه واذا كان
الصمد بمعنى المصمود اليه في جميع الحوايج كان من اسما الافعال
بان يخلق في القلوب اللجا اليه في كل امر يهم واذا كان
من قولهم ان الصمد هو الذي لا جوف له كان من اسما التنزيه عن
قبول التاليف والاكوان واذا كان بمعنى ان الصمد هو الذي لا يطعم
كان من اسما التنزيه عن الاحتياج الى ما يحتاج اليه الخلق ولذلك قال
تعالى في عيسى ابن مريم صلوات الله عليهما كانا ياكلان الطعام
اشارة الى ان من تمسه ضروب الحاجات فليس باله بل هو يوله
الى من يقوم له حاجته ويقيمه بما يفعل له من اقواته واذا
كان بمعنى الواحد كان من اسما التنزيه عن المثل والنظير
وقد فسره اخر السورة بقوله لم يلد ولم يولد ولم يكن له
كفوا احد ويذكر عن علي رضي الله عنه انه قرا هذه السورة
على المنبر بالكوفة فقال لم يلد فيكون علة ولم يولد فيكون معلولا.
لان العلة والمعلول لا مدخل لهما في الامور الربانية وقد تقدم
القول على التعليل وحكمه

القادر اسم من اسمايه سبحانه
وتعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع قال تعالى قل هو
القادر على ان يبعث عليكم الاية وحدوث الخلق دليل على اقتداره
وقدرته صفة من صفاته سبحانه وتعالى قايمة بذاته وهي متعلقة

ما رايت شيا الا ورايت الله قبله ويعزى ذلك الى سهل ابن عبد الله
رحمه الله وقال اخر لي كذا وكذا سنه ما رايت شيا الا ورايت
الله معه الاول قد ارتقا عن درجه النظر وسكن الايمان مع
ذكر الله قلبه فكل ما شاهده دله عليه الحق من قلبه على ما
يراه والاخر يخبر عن انه ما نظر الى شي الا وقلبه حاضر مع
نظره اليه ذاكر لخالقه ومبدعه ومن لم يبلغ هذين الرتبتين
وان كان صحيح المعرفه بالفعال بالدلاله والبرهان يغفل في اكثر
الاحيان سيما في افعال الخلق غير الحركه كانه من محلها الا ان تذهب
الغفله عن قلبه فيرد الحق الى اهله ويرا الفعل من خالقه ومن
تلاشا في حقه كل حادث حتى نفسه بقي بالحق فالحق الكاين والخلق
البائن وانشد
كن لي كما كنت لي في حين لم اكن يا من به صرت بين الرزء والحزن
الصمد اسم من اسمايه سبحانه ورد به القران وانعقد (بلغ)
عليه الاجماع واختلف اهل اللغه في معناه فذهبت طايفه الى ان
الصمد بمعنى السيد وفسروه على وجهين احدهما بمعنى الجامع
للخلال الحميده والثاني الحليم وقد فسر ابن عباس قوله تعالى في
يحيى وسيدا قال وحليما وحقيقه الحليم العقل كما تقدم
وصفه وقيل ان الصمد معناه المصمود له في الحوايج اي الذي
يقصد في جميع الامور بالقلوب وذلك واجب في حقه سبحانه
وتعالى وفسره بعضهم بمعنى المصمد والدال عوض من التا
في قولهم مصمت ويكون بمعناه الذي لا جوف له وقيل ان الصمد
بمعنى الموجود الذي لا يطعم وهذا في المعنى راجع الى ان الصمد هو
الذي لا جوف له فان من لا جوف له لا يتصور ان ياكل او يشرب
وهذا

وهذا راجع الى حقيقه الوحدانيه فان المجوف لا يكون واحدا ولذلك
قال بعض اهل التحقيق ان معنى الصمد تفسيره ما قبله لم يلد ولم
يولد ولم يكن له كفوا احد فاذا كان الصمد بمعنى السيد وهو
الجامع للخلال الحميده كان الاسم من اسما الصفات واذا كان بمعنى
الحليم كان من اسما الصفات ايضا لان حلمه اراده تاخير العقاب
عن بعض المستوجبين وقد تقدم ذلك في موضعه واذا كان
الصمد بمعنى المصمود اليه في جميع الحوايج كان من اسما الافعال
بان يخلق في القلوب اللجا اليه في كل امر مبهم واذا كان
من قولهم ان الصمد هو الذي لا جوف له كان من اسما التنزيه عن
قبول التاليف والاكوان واذا كان بمعنى ان الصمد هو الذي لا يطعم
كان من اسما التنزيه عن الاحتياج الى ما يحتاج اليه الخلق ولذلك قال
تعالى في عيسى ابن مريم صلوات الله عليهما كانا ياكلان الطعام
اشاره الى ان من تمسه ضروب الحاجات فليس باله بل هو يله
الى من يقوم له حاجته ونقيمه بما نفعل له من قواته واذا
كان بمعنى الواحد كان من اسما التنزيه عن المثل والنظير
وقد فسره اخر السوره بقوله لم يلد ولم يولد ولم يكن له
كفوا احد ويذكر عن علي رضي الله عنه انه قرا هذه السوره
على المنبر بالكوفه فقال لم يلد فيكون عله ولم يولد فيكون معلولا
لان العله والمعلول لا مدخل لهما في الامور الربانيه وقد تقدم
القول على التعليل وحكمه القادر اسم من اسمايه سبحانه
وتعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع قال تعالى قل هو
القادر على ان يبعث عليكم الايه وحدوث الخلق دليل على اقتداره
وقدرته صفه من صفاته سبحانه وتعالى قايمه بذاته وهي متعلقه

بما لا يتناهى وما يقع من مقدوراته فعلى حسب ارادته فما اراده
وقع والقدرة صالحة لوقوع كل جايز ولكن لا بد من تخصيص
الارادة اذ لو قدرنا وقوع المقدورات من غير تخصيص لكان لا يخلوا
اما ان يقع باسرها او لا وهو محال او يقع منها البعض دون البعض
من غير تخصيص وذلك ايضا محال اذ ليس احد الجايزين بالوقوع
باولى من غيره فلا بد من صفة يكون بها التخصيص وهي القصد والارادة
والمشية وزعمت المعتزلة انه تعالى قادر من صفة نفسه
وقد رددنا عليهم في ابواب تعليل الواجب والرد على منكريه في موضعه
وقد نبهنا ان ما يتعلق انما يتعلق من صفة نفسه فلا بد للصفة اذا
تعلقت من ان تكون نفسًا حتى يكون تعلقها صفة نفس لها فلو كان قادرًا
من صفة نفسه لم يصح تعلق صفة النفس اذ لا نفس لها ثم قدرته
تعالى صالحة لايجاد كل حادث جايز وسواء كان مقدورًا للعبد او
من غير مقدورات العبد وسنذكر ذلك في ابواب الكسب ان شا
الله عز وجل فيكون اسمه القادر من اسما صفاته المقتدر
اسم من اسمايه سبحانه ورد به القران واتفق عليه الاجماع قال الله
تعالى وكان الله على كل شي مقتدرا قَدَرَ على وزن فَعَلَ واقتدر
على وزن افتعل ومعناهما واحد وكل ما تصرف به في شرح اسمه
القادر فهو يعود في تفسير المقتدر وقد ذهب الاستاذ ابو اسحاق
الاسفراييني رحمه الله الى انه لا يرد اسمان في القران لمسمى واحد يتحد
معناهما الا ان يفرد لكل واحد منهما معنى يخصه فقال ان القادر
يوصف بقادر اي له قدرة صالحة للايجاد والاختراع ويكون المقتدر
كناية عن الموقع للمقدور فيكون هذا هو الفرق واعترض عليه بالكريم
والوهاب فقال بين الكريم والوهاب وذلك ان الكريم يحتمل معنيين

احدهما

احدهما الاعطا والافضال فيعني الكريم الوهاب والثاني الرفعة والجلال
فلم يخل عن فرق بينهما واعترض عليه بقوله تعالى غضبان اسفا فقال
الاسف الشديد الغضب واعترض عليه بالشك والريب وهما
مذكوران في كتاب الله وهما بمعنى واحد فقال الريب قليل الشك
والشك يطلق على الكثير من الريب واعترض عليه بالعليم الخبير
وهما بمعنى واحد فقال الخبير يحتمل معنيين احدهما ان يكون بمعنى
العليم والثاني ان يكون مبالغة من المخبر او الخابر والمفهوم من
القادر هو المفهوم من المقتدر والباري تعالى قادر مقتدر ازلا
وابدا ولا يخصص اسم المقتدر بزمان وقوع الفعل المقدور
اذ لا يشهد لهذا التخصيص دلالة عقلية ولا سمعية ولا في مقتضى
اللسان وقد تبين ان المقدور زمان حدوثه هو مقدور للباري
تعالى ومتعلق للقدرة فاذا كان كذلك كان الباري تعالى قادرا
عليه زمان الحدوث وهو مقتدر عليه زمان الحدوث ايضا فلا فرق
والذي يتمسك به في ان المقدور حال حدوثه تتعلق به القدرة
~~الحدث~~ ان تعرض للحادث ثلاثة احوال حالة عدم وحالة حدوث
وحالة بقا فاما حالة العدم فجار على حكم العدم واما حال الحدوث
فلو لا تعلق القدرة زمان الحدوث لاستمر في عدمه كما كان واما
حال البقا فلا تتعلق القدرة به اصلا وهذا مما لا يختلف فيه وقد
اتفقنا والمعتزلة على ان الباقي غير مقدور وزعمت المعتزلة ان
الحادث زمان حدوثه لا تتعلق به القدرة وهو كالباقي في المستمر وانما
تتعلق القدرة عندهم بالحادث قبل حدوثه وسنرد عليهم عند كلامنا
في خلق الاعمال ان شا الله تعالى فيكون اسمه المقتدر من اسما الصفات
المقدم اسم من اسمايه تعالى اتفق عليه الاجماع واخذ من قوله

عليه السلام انت المقدم وانت المؤخر لا اله الا انت فيما يذكر عنه عليه السلام
والمقدم اسم فاعل من قدم يقدم فهو مقدم والتقديم يكون بالزمن
ويكون بالمكان ويكون بالمنزله والقدر فالتقديم بالزمان لا خفا به وقد
قدم الله الارض على السما في الزمان ولا نعلم اقدم ربنا البزر على
شجرها او الشجر على بزرها اذ يجوز ان يخلق شجره ابتدا ثم ياخذ منها
بزرا تنبت منه شجره اخرى كما خلق ادم ابتدا ثم اخذ منه ما تصور
منه بنيه كالبزره من الشجره ولا يكترث بقول الملحده حيث يقولون
لا شجره الا من بزره ولا بزره الا من شجره فان ذلك يودي الى ان لا يكون
لا بزره ولا شجره لان كل واحد منهما لا يوجد حتى يدخل قبلها في
الوجود ما لا يتناهى ابتداوه ودخول ما لا نهايه له محال فكل واحد
من البزر والشجر موقوف وجوده على امر مستحيل وما توقف وجوده
على المحال كان هو محالا في نفسه فالتقدم بالزمان يقع باراده
الله والتقدم يقع بقدره الله فان الزمان ليس جنسا ولا نوعا من
الموجودات وانما هو كنايه عن مقارنه موجود موجودا في الحدوث
فعند ذلك يقال فيهما هذا وقت لهذا فاما وقع متقدما جاز ان
يقع متاخرا فمن كان ابا لزيد فلولا الاراده لكان زيدا اباه ولا
استحاله في شي مما ذكرناه واما التقديم بالمكان فلا يتصور الا بين
جوهرين بينهما جوهر قد قرب من الواحد اكثر من الثاني مثاله الامام في
الصلاه قدم الى القبله وتاخر غيره عن مقامه هو فلو قدرنا جوهرين
ولا جوهر في الوجود سواهما ثم قلنا تقدم احدهما بالمكان على الاخر
لكان لا يفهم ذلك التقديم اذ كل واحد منهما مسامت للثاني ومقابل
له ولا معنى للتقديم بالمكان على هذا فاذا قدرنا ثلاثه جواهر وقدمنا
المتوسط منها الى المتطرف منها واخرنا الاخر صحت هذه القضيه

وقال اقدم ربنا البزر على النبات والنبات على البزر كان اسلم من الاعتراض

وفهم

وفهم معناها فالتقدم بالمكان ضرب من ضروب القرب ولا يعقل قرب
الا الى متقرب اليه ولا بعد الا لمتباعد عنه فليس القرب والبعد
من لوازم الجوهر اذا قدرناه وحده منفردا ولذلك قال اهل الحق لا
يكون القرب الا بعدا وهو عين واحده فان الجوهر المتوسط بين جوهرين
اذا قدرنا انضمامه الى احدهما سمي انضمامه اليه قربا وهو بعينه
عين البعد عن الجوهر الثاني والتقديم بالمنزله والرفعه يكون بين
المخلوقات على ثلاثه اضرب احدها قرب العبد من الله تعالى ومعناه
اصطفاوه عبدا من عباده وتخصيصه بمقام الايمان والطاعه
وانواع القربات والثاني تخصيص الله سبحانه بعض الموجودات
بالتقدم على بعض وهذا التقديم انما يكون في المنافع التي تحصل
من بعض الموجودات ولا تحصل من غيرها وهذا التقديم الثالث من
اقسام التقديم هو تقدم عمل على عمل ومكان على مكان وزمان
على زمان في الفضل عند الله فاما تفضيل الاعمال وتقدم بعضها
على بعض في الفضيله فلا يحتاج فيه الى بيان وقد توجد الفضيله
في الجنس الواحد فتكون صلاه في جماعه تفضل صلاه الفذ وحده
بخمس وعشرين درجه الى غير ذلك مما فضل الله من الاعمال بعضها
على بعض ولا عله عند اهل السنه في تفضيل الله الاعمال بعضها على
بعض ولاهل الاهوا في ذلك خبط في الصلاح والاصلح نرد عليهم ذلك
في بابه ان شا الله تعالى فان الله جعل بعض الطاعات فرايض وبعضها
نفلا ولو قدرناها بالعكس لما لقي في شي من ذلك مستحيل فانه
تعالى جعل الفضل في الصلاه المكتوبه في الجماعات اكثر وجعل صلاه
المرء نافلته في بيته حيث لا يراه احد افضل من الصلاه في
المسجد اذا كانت نافله وليس بعد الفرايض من الصلوات

ام في المسجد

ما يتعين لها السجد الاخبه السجد خاصه ولا علة لافعاله ولا علة
في تفضيل اعماله ثم قد تفضل الاعمال بالازمنه والامكنه والاشخاص
فاما الامكنه فكالمساجد وغيرها من الاماكن الذي يزيد الله تعالى
فيها من الثواب في العمل كعرفه وغيرها واما التفضيل بالازمنه
للاعمال فكاوقات الصلوات وثلث الليل وايام الحج الى غير ذلك
ولا مطمع في تعليل شي من ذلك كله والرب تعالى قد اظهر علامات
القرب والتقدم بالفضل وغيب التعيين في الاشخاص الامن عينه
رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وقد عين الاعمال بالفضايل وغيب
واخفا العاملين فيقوم الشاهد الشرعي على فضل العمل ولا يوجد
شخص من العمال يقطع له بالفضل عند الله لاجل ذلك العمل الامن
ورد به الخبر فان الامر موقوف على الخاتمه والله اعلم بالشاكرين من
عباده وهو اعلم بالمهتدين ولذلك قال عليه السلام من مات
على خير عمل فارجوا له ومن مات على شر عمله فلا تيبسوا او كما قاله
عليه السلام وعلى الجمله للفضيله ثلاث رتب رتبه للعبد عند
الله في الازل لا تبديل لها ورتبة الاعمال في الفضل بحكم الله وشرعه
ورتبه العاملين بما فهم مهدوون وممدومون في الظاهر والامر
على ما علم به في الازل واليه المرجع والمال واليه يرجع الامر كله
فاعبده وتوكل عليه وما ربك بغافل عما تعملون فاذا كان
التقديم بالزمان او المكان كان المقدم من اسما الافعال واذا
كان من تقديم الاعمال او العمال كان من اسما الصفات لان ذلك
انما يكون بقوله وهو خبره عن فضل العمل او العامل وقوله من
صفاته فيرجع الاسم الى اسما الصفات المؤخر اسم من
اسمايه تعالى نعتقد عليه الاجماع وهو اسم فاعل من اخر يوخر فهو

موخر

موخر والتاخير يكون في الزمان وفي المكان وفي المنزله والرتبه
وكل ما اجريناه من الاستدلال في اسمه المقدم يعود هاهنا
فالتاخير في المكان يضاد التقدم بالمكان وكذلك التاخير في
الزمان عكس التقديم في الزمان واما التاخير بالزمان قد يكون
مع التقدم بالمنزله والرفعه وقد يتساوى المتقدم بالزمان
مع المتاخر بالزمن في الفضل والرفعه اما التاخير بالزمان مع التقدم
في الفضيله وعلو المنزله فان رسول الله صلى الله عليه وسلم
جعله الله اخر الانبيا بعثه في الزمان وجعله سيد بني ادم في الرتبه
فتاخيره في الزمان لم يقدح في تقدمه في الرتبه والمنزله واما
التساوي في المنزله مع التقديم في الزمان والتاخير فيه فان
ايات القران تاخر منها ايات عن اخرى في نزولها ولم تتاخر عنها
في فضيلتها فان كلام الله سبحانه وتعالى واحد ليس بحرف ولا صوت
فلا يقال بعضه افضل من بعض اذ لا يتبعض الواحد في نفسه
والعبادات الداله على كلام الله سبحانه قد جعل فيها على لسان
رسوله لكل حرف عشر حسنات ولذلك قال مالك اكره ان تكرر
سورة مخصوصه في ركعه واحدة مخافه ان يطول الزمن فيعتقد
ان من كلام الله مفضولا فلا يقدح تاخر الايه في نزولها في فضلها
وفضل الفعل والقول انما يكون على قدر الثواب فيه او على جلالة
معانيه ومعاني عبارات التلاوه انما هي كلام الله سبحانه وهو واحد
وانما تتعدد متعلقاته ومخبراته ومامورانه ومنهياته وهو في
ذاته واحد لا يتعدد ولا يتبعض وتفضيل بعض العباد على بعض
يكون على ضربين احدهما الاشتغال بامر الله ونهيه وبحضور القلب
معه على الدوام والثاني تكون الفضيله فيه بالمنافع للمسلمين فالاول

يعمل لنفسه وهذا يعمل للناس وهي ثلثة أصناف منهم العلما والمجاهدون
والاسخيا الكرما هاولا ينفع الله بهم عباده كالغيث حيث حل
انجح موضعه وافلح واظهر انواع البركات واصناف الزهرات
وعلى قدر المزيد في هذه الخصال تكون المزيه في الدرجه وراس المال
عند الخاتمه وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السو ولا هم يحزنون
ويكون بهذا الاسم من اسما الافعال اذا كان التاخير بالزمان او المكان
واذا كان التقدم بالفضيله في الاعمال او العاملين لهما كان بقوله
الازلي فيكون المؤخر على هذا من اسما الصفات

الاول

اسم من اسمايه تعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع قال الله تعالى
هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شي عليم واختلف
اهل العلم في معناه فمنهم من قال معناه الموجود لا في زمان وهاولا
نظروا الى ان الاوليه لا تكون الا بالزمان ومن لا زمان له لا اول له
ولا اخر ومن العلما من قال ان معنى الاول في حقه تعالى انه لا اول
له ومنهم من قال ان الاول في حقه تعالى الواجب الوجود وكل هذه
الاقوال تتقارب بعضها من معنى بعض ومن العلما من صرف ذلك
الى معان اخر فقال الاول في ضرورات العقول ومنهم من قال الاول
بالتدبير والاخر بالتفصيل ومنهم من قال الاول بالتوفيق والاخر
بالمغفره ومنهم من قال الاول بالخلق والاخر بالرزق وهذه الالفاظ كلها
محتمله والذي ارتضيه قول المحققين من ايمتنا وهو ان اسمه
الاول معناه القديم الذي لا اول له والاوليه عباره عن وجود سبقه
عدم وقيل الاوليه العدم السابق والباري سبحانه ليس له وجود
سبقه ولا تقدم وجوده عدم تعالى الله عن ذلك والذي يربط
هذه القاعده ان من له ابتدا كان جايزا وما جاز وجوده جاز

عدمه

عدمه ولا يتصور ثبوت من هذا حاله الا عن مخصص يرجح له الوجود
على العدم وذلك يودي الى التسلسل والى هذا المقام ينتهي
ايمان المومنين ويقين الموحدين ولما سال الصحابه رسول الله
عن هذا فقالوا يا رسول الله ان الشيطان ياتي احدنا فيقول من
خلق كذا فيقول الله حتى يقول هذا الله فمن خلق الله فيود احدنا
ان لو يخر من السما ولا يجد ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
او قد وجدتم ذلك قالوا نعم يا رسول الله فقال عليه السلام ذلك
محض الايمان اي ان الشيطان ياتي الانسان فيشككه في امر دينه
في ربه بالتشبيه او بالتعطيل فان وفقه الله للنظر والاستدلال
وعلم افتقار الصنعه الى الخالق واحد لا يشبهها ان شبه احتاج الى
صانع وباداه العالم باسره اذا كان مثلها فمن فعلنا نحن وان
عطل كذلك فيقف العقل عند ذلك واصلا الى محض الايمان
عاجزا عن التشبيه والتكييف والتعطيل والعجز عن درك
الادراك ادراك فتنقطع وسواس الشيطان عن المومن بتشبيه
او تعطيل ويانيه من هذا الباب الذي ترده الضروره العقليه
من اول وهله ولا ينقطع برده فيقول له الشيطان لم تفجر
كذا وما السبب الذي اوجب ان يكون كذا حتى كان الله على ما هو عليه
فيطلب للواجب علة ولا علة للواجب فهنالك يمحض ايمان العبد
ويصل الى محل المعرفه وقهرة العجز فسبحان من لا تدرك معرفته
الا بالعجز عن معرفته فيكون اسمه الاول من اسما التنزيه عن ان
يكون جايز الوجود مفتتح الوجود

الاخر

اسم من اسمائه
تعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع قال الله تعالى هو الاول والاخر
والظاهر والباطن وهو بكل شي عليم واختلف الناس في معنى الاخر

على نحو اختلافهم في اسمه الاول فقالت طايفه هو الاخر معناه الباقي
وهو الذي لا اخر له وقالت طايفه هو الذي يرجع الامر كله اليه
والذي يجري على سنن الحق في هذا الاسم ان الاول لما كان لا يسبقه
في اللغه شي وجب ان يكون الباري تعالى اولا لانه لا يسبقه غيره
سبحانه وتعالى ويكون الخلق كلهم بعد ثبوته لا بزمان فهو اول
كل شي له اول فيرجع المعنى الى انه تعالى قديم واذا كان كذلك
تحقق كونه اخرا لان القديم لا يجوز عدمه وقد تقدم ذلك في باب
حدث العالم لان العدم لا يتصور الا واجبا فعدم العالم قبل وجوده
لا بد منه لانه يستحيل ثبوت عالم لم يتقدمه عدم وعدمه
بعد وجوده على نوعين احدهما عدم الاعراض وذلك واجب
في كل زمان من حدث الجوهر فصاعدا والنوع الاخر عدم الجواهر
ولا يتصور ثبوتها من غير اعراضها فان انعدمت اعراضها
في كل زمان فلولا ان الفاعل يجدد لها اعراضا متجانسه ما
بقيت الجواهر ولتلاشت فيجب عدم الجواهر لعدم اعراضها ويجب
عدم الاعراض لاستحاله بقايها فيقع العدم واجبا فلو قدر
العدم مضافا الى القديم لكان واجبا ولبطل كونه موجودا
فضلا عن قديم فهو الذي لا اول له ولا اخر تعالى الله عن الاوليه
والاخريه علوا كبيرا وثمره هذا المعنى وجوب وجوده واستحاله
عدمه فيكون اسمه الاخر من اسما التنزيه عن لحوق الجوازيه تعالى
الله عن ذلك الظاهر من اسمايه تعالى ورد به القران
وانعقد عليه الاجماع واختلف في معناه فقيل الظاهر بضروره
العقل وقيل الظاهر بالادله القاطعه وقيل الظاهر بمعنى
مطهر الخلق وقيل الظاهر بمعنى القادر وقيل الظاهر بمعنى العلي

وهذه

وهذه كلها اسما محتملات فمن قال الظاهر بضروره العقل يكون معناه
انه المعلوم وجوده على الضروره فلا خفا به عند جميع العقلا ويكون
الاسم على هذا من اسما الافعال لان العقول خلق لله سبحانه ويحتمل
ان يرجع الاسم الى القدره على خلق فيكون من اسما الصفات لان قدرته
صفه من صفاته سبحانه ومن قال ان اسمه الظاهر هو بمعنى الظاهر
بالادله القاطعه فان معناه ان الادله يطلع الناظر فيها على العلم
بما يجب ويستحيل ويجوز لله سبحانه ويكون الاسم على هذا من
اسما الافعال او من القدره على خلق هذه البراهين والعلوم عندها
فيكون من اسما الصفات واما من قال ان اسمه الظاهر يكون بمعنى
المطهر فهو راجع الى انه سبحانه وتعالى اظهر الافعال من العدم الى
الوجود ويكون مشابها اسمه المبدي اي المظهر وقد تقدم بيان
معناه ويرجع الاسم على هذا الى اسما الافعال او اسما القدره على
اظهار الخلق واما من قال الظاهر هو القادر من قولهم ظهر فلان
على فلان اذا قدر عليه وقهره فيكون الاسم على هذا من اسما الصفات
وهو من اقتداره سبحانه وتعالى واما من قال الظاهر معناه العلي
والمتعالي من قولهم ظهر على كذا اي علا عليه قال تعالى فما اسطاعوا
ان يظهروه وما استطاعوا له نقبا وعلوه سبحانه وتعالى بمخالفته
خلقه وهو استحقاقه لصفات العلو والعظمه وذلك راجع الى
تنزيهه سبحانه عن مشابهه خلقه سبحانه وتعالى الباطن اسم
من اسمايه سبحانه وتعالى ورد به القران وانعقد عليه الاجماع
قال الله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل
شي عليم واختلف الناس في معنى اسمه الباطن فقيل معناه
الذي لا يحاط به علما وقيل معناه الذي لا كيفيه له وقيل معناه البا
طن

بحر الابصار بموانع ابدعها الخلقه وقيل معناه المبطن فاما قول من قال ان
معناه الذى لا يحاط به فعلى ما ذهب اليه المشايخ من العارفين من انه
يُعلم سبحانه ولا يحاط به كما قالوا يُرا ولا يُدرك وانما تنكبوا وصف
الاله بالاحاطه والادراك لما فيهما من ابهام فان الاحاطه تكون
بالجسوم وتكون بالعلوم فاما بالجسوم فبين المعنى فى اللسان ومن
ذلك قوله تعالى فى حق الكافرين نارًا احاطبهم سرادقها يعنى جوانبها
واما الاحاطه بمعنى العلم فمشهور لا خفا به قال الله تعالى احاط
بكل شئ علمًا ومن شان المشايخ اجتناب كل كلمه فيها اشتراك
بين امرين احدهما ثابت فى حقه تعالى والاخر مستحيل عليه وكذلك
لفظ الادراك مشترك بين معنيين احدهما تعلق الرويه وما ضاهاها
من الادراكات والثانى اللحوق من قوله تعالى انا لمدركون فامتنع العلما
من اطلاق ذلك واثبتوا انه تعالى يعلم ونفوسا يستشكل اطلاقه وطايفه
اطلقوا القول بان الله سبحانه لا يحاط به علما ولم يسلكوا ما سلك
هاولا المشايخ الذين حكينا عنهم اجتناب اللفظ الموهم للاتصال
ولكنهم نزعوا شرعًا اخر وقالوا البارى تعالى يعلم نفسه ولا يعلمه
احد سواه واليه اشار الجنيد من شيوخ الصوفيه حيث قال
لا يعرف الله الا الله وانكر هذا القول اهل التحقيق من المتكلمين
فقالوا ان البارى تعالى يعلم والعلم يتعلق بالمعلوم على ما
هو به فلو تعلق العلم به على خلاف ما هو لكان العلم جهلا
كيف وقد قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال
ابن عباس فى تاويل الايه الا ليعرفون وقد قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم لمعاذ فليكن اول ما تدعوهم اليه عباده الله
فاذا عرفوا الله الحديث وقد قال عليه الصلاه والسلام

من

من عرف نفسه عرف ربه فقيد علق المعرفه به سبحانه وتعالى اى
المعرفه بالخلق ولو كان العلم به لا يصح للخلق لكان العلم بنفسه
الانسان لا يصح ايضا للخلق ومعلوم ان الانسان العاقل يعلم نفسه
واحوال نفسه وان كان المقصود من الحديث اذا علم العبد حدوث
نفسه بادله فطرته وشواهد خلقته دله ذلك على العلم بربه
ولذلك قال اهل التحقيق قد كلفنا بان نعرف الله سبحانه فلو كان
العلم به ممتنعا لكان التكليف بان يعرفه خلقه تكليفا بما لا يطاق
وهو غير واقع اجماعًا لا يكلف الله نفسًا الا وسعها والعلم بالله سبحانه
على وجهين علم بوجوده سبحانه وذلك معلوم بضروره العقول
فما ذى فى العقلا من قال ليس للعالم رب يستند اليه ويصدر عنه
وجود الخلق ولكنهم اضطربوا فى معلومات تستند زيادته على ضروره
العقل من النظر الصحيح فى الادله القاطعه وخرج الغلاط عند الحا
بالحق على ثلاثه طرق احدها فى كيفيه صدر الخلق عنه فذهبت الملحده
الى ان الخلق صادر عنه صدور المعلول من العله وهل ينقض قدم
المعلول لتقدم علته على اصلهم او الى حدوث العله لحدوث المعلول
فمن تبين له حدث العالم علم ان صدر العالم عن الله سبحانه صدور
اختيار واقتدار والطريق الثانى من وجوه الغلاط هو ما تخيلوه ان
موجودًا لا داخل العالم ولا خارجًا منه يستحيل وجوده فصاروا الى
القول بالجسم فى حق البارى سبحانه وتعالى عن قول المغضوب عليهم
علوا كبيرًا وربما تمسكوا بالفاظ لم يحيطوا بمعانيها فى اللغه من ذكر
يد او ساق او وجه او عين وتركوا العلم بحدوث العالم من جهه
الاستدلال واكتفوا بمجرد القول بان العالم فعل الله ولم يتاملوا
دلايل الافتقار فى العالم باسره فورطهم ذلك الحمل على الظاهر فى الجسميه

ليس بصحيح ما الاجماع قنا...

هلين

بالمكان والجهه ولو عرفوا دلايل الافتقار لوجدوا التمسك بما ذكرناه
عنهم يدل على حدث من اتصف به وكذلك يجري من اسرف ولم يومن
بايات ربه فهولا عرفوا الله من جهه القول لا من جهه الدليل وليس
لهم به حقيقه العلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه سبحانه وتعالى
ما قدروا الله حق قدره اي ما عرفوا الله حق معرفته فما نفا عنهم
المعرفه بالكليه ولكنه قال ما عرفوا الله حق معرفته اي عرفوا وجوده
ولم يعلموا الفرق بين وجوده ووجود الحادث بادله الحدوث في خلقه
والطريق الثالث الشرك والعدد والحكم بان الالهه كثيره وهذا
الشرك على اربعه اصناف شرك تتعدد به ذات الله سبحانه وذلك
شرك النصارى في ثبوت اقانيمها وانها ثلاثه تخلق بثلاثيتها وهي
ثلاثه واحد نعوذ بالله من الضلاله والصنف الاخر من الشرك
اثبات الهه تقرب اليه من عبدها وعظمها فاما ان تكون ابناء له
وبنات واما ان تكون عبادا مكرمين حتى يقرب الله من عظمها وهذا
هو عباده الاوثان والاصنام وعباده الملايكه من حيث اعتقدوا
فيهم بنات لله ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وصنف اخر
من الشرك وهو اضافه الفعل لغير الله سبحانه وهذا الصنف على ثلاثه
انواع احدها اضافه الفعل الى الافلاك وانها توثر في العالم السفلي
تاثيرات في الاجسام والنبات والمركبات وان البعض يتولد من البعض
وهذا النوع يختص به الفيلسوف ومن تابعه من عامتهم
عمي القلوب عموا عن كل فايده لانهم كفروا بالله تقليدا الثاني ما
اضيف من افعال بعض الى بعض من ان النار تحرق او الطعام يشبع
او الثوب يستر الى غير ذلك من ربط المعتادات حتى ظنوها واجبه
وتلك ضلاله تبع الفيلسوف فيها كثير من عامه المسلمين وهم فيها
على

على اعتقادات فمن قال ان طبعها تفعل فلا خلاف في كفره ومن قال انها تفعل
بقوه جعلها الله فيها كان مبتدعا وقد اختلفوا في تكفيره ومن قال ان
الاكل دليل عقلي على الشبع دون ان يكون معتادا كان جاهلا بمعنى
الدلاله العقليه ومن علم ان الله سبحانه ربط بعض افعاله ببعض فكلما
فعل هذا فعل هذا باختياره واذا شا خرق هذه العاده فعل فهذا هو
المومن الذي سلم من هذه الافه بفضل الله سبحانه النوع الثالث
مما اضيف الفعل فيه الى غير الله تعالى ما ذهبت المعتزله اليه من ان
العبد يخلق افعال نفسه وقالوا لو كلفه الله بما لا يخلقه العبد لكان
جورا وظلما وقد اختلف اهل السنه في تكفيرهم والاظهر انهم كافرون
وهذا مذهب القاضي ابو بكر ابن الطيب تكفير من يوول به قوله الى الكفر
ولقوله عليه السلام لعنت القدريه على لسان سبعين نبيا ولتكذيبهم
قوله تعالى هل من خالق غير الله فهذه اصناف الضلالات فمن سلم منها
فقد عرف ربه حق معرفته فانه لم يشبه ذاته كما فعلت اليهود والمجسمه
ولم ينف صفاته كما فعلت الفلاسفه ولم يشركوا معه الها اخر كما
فعلت النصارى والجاهليه ولم يضف فعلا الى سواه فقد نور الله
له قلبه واذهب العمايه عن بصر بصيرته علم وجوده وقدمه وانفراده
بالملك وثبوت الجلال والعظمه له واستبداده بالخلق والامر ونفي
النقايص عنه وانه لا كيفيه له سبحانه وهذه نهايه المعرفه به سبحانه
وتعالى جعلنا الله ممن يعرف ربه ولا سلبنا حقيقه الايمان به وبملايكته
وكتبه ورسله واليوم الاخر والقدر خيره وشره بفضله ورحمته
وكما ذكرناه يعلم الباري تعالى نفسه ومن قال من الباطنيه ان له كيفيه
لا يعلمها الا هو فقد جهل امر ربه ولم يتحقق بروح اليقين من قلبه فان
كل كيفيه تخالف ما قلناه فانها تخرج الى علامات الحدوث وامارات

للنقص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والله يعلم انه لا كيفية له وانه واحد
لا مثل له سبحانه ولو كانت له كيفية لكان محدثا ولكان من لا يعرفها
جاهلا وذلك يودي الى تجهيل الانبيا والمرسلين والملايكة المقربين
برب العالمين وابطال الادلة العقول فانها قد دلت على نفي الكيفية
في حقه سبحانه وتعالى فان قالوا فالعبد على هذا قد استوى علمه بربه
بعلم ربه بنفسه قلنا ان اردت انه موجود فكذلك يعلم هو سبحانه
وان اردت انه واحد فكذلك يعلم نفسه وان اردت انه قديم فكذلك
يعلم نفسه وانما توهم من لا علم عنده ان له تعالى كيفية تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا ولو وقع السوال عن تلك الكيفية اهي في ذاته فيكون
ذا شكل وهذا يبطل الوحدانية في حقه وان كانت في صفاته فان الصفات
انما كيفيتها تجنيسها وتنويعها والقديم لا جنس لشي ولا نوع من
جنس تبارك الله رب العالمين ثم لو جاز عليه التكيف لكان لا يخلوا
اما ان يكون ذاتا لله او صفة او فعلا وكل هذه مستحيل فان الكيفية
لا يتصور ثبوتها في حق المخلوقات الا على جهة التوسع والمجاز فان الجوهر
لا كيفية له من طول وعرض او شكل وكذلك كل عرض فلا يتصور
في الذهن واحد من المخلوقات لكن اذا ايتلفت وتشكلت تكيفت فمن
ثبتت وحدانيته استحالت كيفيته فيكون اسمه الباطن على هذا من
اسما التنزيه عن لحوق الكيفيات له سبحانه وتعالى وكذلك قول من
قال ان معنى اسمه الباطن انه الذي لا كيفية له فيكون من اسما التنزيه
كالقول الاول ومن قال ان معنى الباطن في حقه سبحانه وتعالى انه
الذي احتجب فلم ير ويكون المفهوم من ذلك انه احتجب بموانع ابدعها
في ابصار عبيده ولو شا لادركه خلقه لا انه احتجب عنهم باستار او
حجب كثيفة جسمانية تعالى الله عن ذلك لان المحتجب لا يكون الا متحيزا

ويتعالى

ويتعالى الله عن التحيز وقد سبق بيان ذلك عند ردنا على الكرامية
المجسمة فيرجع اسمه الباطن الى اسماء الافعال وهو خلق الموانع او الى
القدرة على خلق الموانع فيكون من اسما الصفات واما قول من قال
ان الباطن بمعنى المبطن فيرجع معناه الى الستار والله تعالى قد طوى عن
العباد علوم الغيب قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله ومن
لطايف هذا ان اخفا الله الخير في افعال الشر واخفا الشر في افعال الخير
من ذلك قوله عليه السلام ان الرجل ليذنب الذنب فيدخله الجنة
قالوا يا رسول الله وكيف ذلك قال يجعله نصب عينيه فلا يزال فارا
منه حتى يدخله الجنة وقال عليه الصلاة والسلام لو لم تذنبوا لخشيت
عليكم ما هو اكبر من ذلك العجب العجب وكذلك يجعل الشر مكنونا في
عبادة المعجب ولا يشعر بذلك فلولا عبادته ما اعجب ثم لله سبحانه
وتعالى رضا عمن شا من عباده ويكون في ازله ان العبد اذا عمل
العمل الفلاني رضي الله عنه فقد اخفا رضاه في طاعته ولله سبحانه
وتعالى سخط قد علم سبحانه ان فلانا اذا فعل كذا فقد دل عليه
ذلك السخط فقد اخفى السخط في المعصية ولله سبحانه اجابة لعبده
اذا سأله ويعلم ان العبد اذا سال امرا كذا فان الله يجيبه فقد اخفى
الاجابة في الدعا وكذلك لله تعالى اوليا من خلقه لا يعرفهم كل احد
فقد اخفى اوليائه في خلقه فتنبيه هذه المسالة الا يحقر احدا قليل
الطاعة لعلها هي علامة الرضى ولا يستهين بالمعصية لعلها علامة السخط
ولا يتركن احد الدعا لعل فيه الاستجابة ولا يحقرن احدا من خلق الله
لعله من اوليايه الاخفيا الذين غار عليهم سبحانه ان يطلع عليهم كثيرا
من خلقه واذا تتبع ما اخفى الله سبحانه عن عباده لم يتصور احصاوه
لان المعلومات لا نهاية لها وما علم العبد فانه يتناهى لا محالة فلا بد ان

لان الله تعالى قد اخفى ما لا يتناهى عن خلقه سبحانه وتعالى فيرجع الاسم
الى اسما الافعال وهي خلق الغفلات في القلوب عالم الغيب فلا يظهر
على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول ولو ان احدنا رام ان يعلم عدد
اجزا انمله من انامله ما تمكن له ذلك فضلا عما جعل ربنا من
العجايب في سمواته وارضه والبحار واعماقها والجبال واكنافها
وكذلك لا يعلم احد الى ما يوول امره وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها
الا هو ولا تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري ويرجع الاسم الى القدرة
على خلق هذه الغفلات فيكون من اسما الصفات **المتعالي**
اسم من اسمايه ورد به القران وانعقد عليه الاجماع قال الله تعالى
الكبير المتعالي والاسم راجع عند اهل التحقيق الى اسما التنزيه
عن مشابهة خلقه كالكبير والعلي والعظيم فانه سبحانه متعال
عن ان يتصف بما يتصف به خلقه من اوصاف نفسه فان الخلق يتصف
بالذل والافتقار والعجز والاضطرار والرب سبحانه متصف بالعز والاقتدار
والحكم والاختيار يفعل في ملكه ما يريد ويقيد للحكمه العبيد لا يرجوا
منفعه ولا يخاف مضره وهو امر وليس بماسور وقاهر وليس بمقهور
وفاطر وليس بمفطور وموصوف بانه الفعال والعبد من جملة الافعال
لا اله الا هو الكبير المتعال فيكون من اسما التنزيه عما يليق بخلقه مما
يوجب نقصا او يشبه شخصا **البر** اسم من اسمايه تعالى ورد
به القران وانعقد عليه الاجماع وقال اهل العلم البر خالق البر
ومبدعه والبر الطاعات والقربات وهذا يجري على مذهب
اهل السنه القايلين بان الرب تعالى خالق افعال العباد باسرها
خيرها وشرها وقد قال المعتزله معنى هذا الاسم البر انه الذي يبر
من فعل البر اي يكرمه ولو كان بما قالوه لكان البار بالمد واللين

وانما

وانما يكون من قولهم انا بالبر فخو بر واد اعد وقالوا فلان بار بفلان ولذلك
وصف الله اهل جنته انهم يقولون انا كنا في اهلنا مشفقين فمن الله علينا
ووقانا عذاب السموم فذكروا خوفهم واشفاقهم من عذاب الله ثم قالوا
انا كنا من قبل ندعوه اي ننادوه انه هو البر الرحيم ان الفعل من عنده وانما
ندخل الجنه برحمته لا بالعمل خلافا للمعتزله فانهم اوجبوا على الله ان
يدخلهم الجنه باعمالهم لا برحمته تعالى الله عن قولهم وقيل في معنى الاسم
ان البر معناه المبرور ويكون معناه المعظم في القلوب ولذلك قال اهل
الاشاره ان الرب سبحانه عظيم في قلوب المومنين والكافرين فالمومن يعظم
ربه بوجوه التعظيم والكافر يعظم ربه بصفات المخلوقين فاجتمعوا
في اعتقاد العظمه لله سبحانه ثم افترقوا في تفصيل العظمه ومعانيها
والله لا يعذر الكافرين بجهلهم خلافا لمن قال من الباطنيه القرامطه
ومن تابعهم حيث قالوا من اعتقد تعظيما لربه كان من اهل الجنه
وان اخطا في التفصيل وعلى هذا فلا احد يدخل النار على قولهم وفيه
ابطال لنصوص الكتاب وفحوى الخطاب حيث توعد الله بالعقاب
على الكفار من اهل الكتاب وغيرهم من المشركين وما منهم الا
من قصد القربه والتعظيم لله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فلن يقبل منه وهو في الاخره من الخاسرين ويكون الاسم البر من
اسما الافعال وهي افعال الطاعات او يرجع الى معنى القدره فيكون
من اسما الصفات **التواب** اسم من اسمايه تعالى ورد به
القران وانعقد عليه الاجماع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا
ان الله هو التواب الرحيم والتواب الرجاع في لغه العرب لان حقيقه
التوبه الرجوع يقال تاب اذا رجع والتواب من العبيد هو الذي تكثر
منه التوبه بعد التوبه وقال الله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب

المتطهرين فاذا اضيف هذا الاسم الى الله سبحانه وتعالى احتمل معنيين
احدهما ان يكون الله تعالى هو التواب على الحقيقة بمعنى انه خلق التوبة
بعد التوبة لان التوبة فعل للعبد على جهة الكسب وهي فعل للرب على
جهة الاختراع والخلق ويكون المعنى الاخر ان الله يقبل التوبة فيرجع
انعامه على عبده كلما تاب من ذنبه وان عاد اليه المرة بعد المرة
ولذلك ورد في كتاب الله فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب
عليه قال اهل النظر من اتصف بالتوبة فان الله خلقها له لا هو خلقها لنفسه
وقد نص على هذا المعنى بقوله ثم تاب عليهم ليتوبوا معناه ثم خلق لهم
التوبة ليكتسبوها اي تتعلق بها قدرتهم واذا كانت التوبة في اللغة
الرجوع فالمقصود بالتوبة في الشرع افعال مخصوصة على شروط
مشروعة سنذكر ذلك في باب التوبة في اخر هذا الكتاب ان شا
الله تعالى وقد تكلم الناس في الثنا على التوابين فقالت طائفة التائبون
من كل ذنب فحملوا المبالغة على تعدد اجناس الذنوب والتوبة عن
جميعها وهذا قد شرطه اهل الاعتزال فقالوا لا يقبل الله توبة من ذنب
مع البقا على ذنب اخر وسيرد الرد عليهم في ابواب التوبة ان شا الله
تعالى وقال اهل الحق التواب يكون العبد يتوب من الذنب ثم يعود
اليه مرات كثيرة فيكون داخلا في زمرة من اثنى الله عليه بانه تواب
وقد قال عليه السلام ما اصر من استغفر ولو عاد في اليوم سبعين
مرة واذا ورد لفظ السبعين فليس المراد به حصر العدد في السبعين
بل المراد به التكثير كما قال تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله
لهم ومعلوم ان المنافقين لا يغفر الله لهم وان زيد في الاستغفار على
السبعين بدليل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به فيكون اسمه التواب
من اسما الافعال او القدرة عليها المنعم اسم من اسمايه

تعالى

بمع

تعالى انعقد عليه الاجماع والمنعم اسم فاعل من انعم ينعم فهو منعم
وانعام الله تعالى على خلقه على نوعين لذات واسباب لذات وقد
انقسمت نعم الله تعالى على نعم جلب نفع ودفع ضرر فاما دفع الضرر
فلا ينحصر عددها ولا ينحصر حدها الا ان في كل شي يتوهمه لا ضرر فيه يتصور
الاهلاك به يهلك بالطعام وبالشراب وبالذ الاشيا عندك
واحبها اليك ولذلك قال بعض العارفين خف من ان شا اهلاكك
بيدك نعل بان يخرجك على نفسك فتقتلها واما نعمه جلب
المنافع فانها ثابتة في السموات والارض وسخر لكم ما في السموات وما
في الارض جميعا منه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان
لظلوم كفار فلما كانت النعم لا تعد وكفرها الانسان كان ظلوما
كفارا واليه الاشارة ان الانسان لربه لكنود قال اهل اللسان الكنود
اي يجحد نعم ربه وينسا منته فقد ينعم بالبلا ويبلي بالنعما فانه سبحانه
اذا خلق لذات في محرمات فهي تنعيم في الظاهر وبليات في الضمن في
الباطن ولذلك اذا ابتلى عبدا من عباده بالامراض والاسقام والاحزان
والالام فصبر ورضي كان ذلك ابتلا في الظاهر وهو تنعيم من الله
في الباطن ولذلك قال اهل الحق ان الله سبحانه يحيي بما به يميت ويميت
بما به يحيي كالحوت يموت في الهوا بانطباقه عليه ويحيي في جوف الما
والانسان وكثير من الحيوان يحيي في الهوا ويموت في الما بانطباقه
عليه وقد نجد من يحيي في الما والهوا تنبيها ان ذلك ليس طبعا
ولا مزاجا بل هو جار باختيار الله سبحانه وتعالى وهو الذي يقذف
بالكافر في نار جهنم ولا يخلق له موتا ابدا وذلك لا يعلمه الا المومنون
الذين عرفوا ان الصفات لا تحكم الا حيث توجد فليس بين الالام وان
كثرت وبين الحياة منافرة بل هي مشروطة بالحياة قلت او كثرت وكيف

يقدر على الايمان بهذا من يتوهم ان النار تحرق بطبعها وانما تذهب رطوبة
الاجسام بذاتها وان الحياة لا يجوز ثبوتها مع عدم الرطوبة بل الكفر
الى قايله والتكذيب بالاخره اسرع من السهم الى مستقره نعوذ بالله
العظيم من غضبه وسوء قدره ولواحق سخطه ومن نعم الله على
عبده المومن ان هداه للايمان والاسلام حتى جمع الله له بين المعقولات
والاحكام المشروعات وانزل كل شي منزلته فلم يختلط عنده
معقول بمعتاد ولا حكم مشروع بمعقول وكان على بصيره في كل
ما ياتي ويدر وقد جا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع رجلا
ماشيا في الطريق يقول الحمد لله على نعمة الاسلام فقال له رسول
الله صلى الله عليه وسلم من خلفه والرجل لا يشعر به يا هذا لقد حمدت
الله على غير قليل ونعم الله تكون في الباطن والظاهر ففي الباطن
سلامة السرب وطمانينة النفس من غير تخوف مما سوا الله قال
عليه السلام من اصبح امنا في سربه معافا في بدنه معه قوت
يومه فكانما حيزت له الدنيا بحدافيرها ولذلك من اقتنع بما وجد
فقد نال راحة الدنيا والاخره ومن ارسل امله بين يديه لم يجد
غاية يقف عليها امله كما قال عليه السلام لو ان لابن ادم واديين
من ذهب لابتغا لهما ثالثا ولا يملا جوف ابن ادم الا التراب ويتوب
الله على من تاب وقال رجل لابي القاسم الحسد على ما خفي عنه كيف
حالك قال حال غريق في بحرين عظيمين بحر نعمه وبحر ذنوبي فقال
له السايل السابحه في بحر الشكر تخلصك من البحرين اللذين ذكرتهما
والله يمن بالشكر على من قدر له المزيد ويحكم بالكفران على من قدر عليه
قطع الالطاف والنعم عنه لان الله تعالى قال في كتابه وضرب الله
مثلا قرية كانت امنة مطمينة ياتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت

بانعم

بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون ولذلك
قيل خصلتان لا يعذب الله متصف بهما معرفة الله ورسوله
وشكر الله على نعمه ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم وكان الله
شاكرا عليما والمومن اذا شكر كان شاكرا عليما عليما بالرب شاكرا
لانعمه وقال في حق الخليل عليه الصلاة والسلام ان ابراهم كان
امة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين شاكرا لانعمه فقد ارخصلتين
معرفة بلا شرك وشكرا بلا كفران واذا كانت نعم الله لا تحصرها
عدد ولا تقطعها امد فليعظم الرجا فيها على قدرها فان الله تعالى
يزيد عبده في جنته نعما تربى على ما تقدم ابد الابدين ودهر الداهرين
ونعم الله من اللذات وهي لا نهاية لها وكيف تحصى ما لا نهاية له فالمنع على
هذا من اسما الافعال او من اسما القدرة وهي صفة من صفاته سبحانه
فيوول الى اسما الصفات العفو اسم من اسمايه تعالى ورد به القران
وانعقد عليه الاجماع قال الله تعالى وكان الله عفوا غفورا والعفو الذي
يعفوا اثر الذنب ويبدله حسنة قال جبريل يا محمد قل يا جميل العفو فقال
يا جميل العفو فقال جبريل عليه السلام اذا عفا عن ذنب بدله
حسنة وقيل العفو الذي يترك حقوقه تفضلا مع القدرة على اخذها
وقال بعضهم اذا ورد العفو في حق احد من الناس كان معناه المغفرة
للذنوب واذا اتا في حق الرسول عليه السلام كان من قولهم عفت
الديار اذا اتلاشت ودرست رسومها ومن ذلك قوله سبحانه لرسوله
عليه السلام عفا الله عنك لم اذنت لهم فقال قدم له ذكر العفو
على العتاب فقال عفا الله عنك لم اذنت لهم معناه لا عليك قال
بعض اهل الاشارة لعلمه سبحانه وتعالى بضمير نبيه عليه السلام
وانه لو قدم له العتاب على العفو لمات خوفا او غير ذلك مما يعرفه

الله سبحانه من قلب رسوله عليه السلام وقيل العفو الحليم وقيل
العفو الكريم واذا كان بمعنى المغفرة كان راجعًا الى معنى الستار وكان
الاسم من اسما الفعل واذا كان من الحلم كان من اسما الصفات
لان حلمه سبحانه ارادته تاخير العقاب عمن استحق العقاب واذا كان
بمعنى الكريم كان من اسما الافعال لان الكرم هو الاعطا والتفضل وذلك
من افعاله سبحانه وتعالى ويحتمل ان يرجع الى القدرة على ذلك فيكون
من اسما الصفات **الروف** اسم من اسمائه تعالى ورد به القران
وانعقد عليه الاجماع والرافة عند العرب والرحمة بمعنى وقال الاسفرايني
الرافة اكثر من الرحمة وان كانا بمعنى واحد وقد تقدم القول في رحمة
الله سبحانه في شرح اسمه الرحمن الرحيم ورافته سبحانه تختص بالمومنين
عند طايفة قال الله تعالى وان الله بكم لروف رحيم وقال اهل التحقيق
رافته ورحمته بمعنى واحد غير ان الرحمة تشمل في الدنيا وكذلك الرافة
وتختص في الاخرة بالمومنين وكذلك الرافة ولكن لا يطلق القول
بان الله روف بالكافرين الا على العموم كما قال وان الله بالناس لروف
رحيم فيدخل فيه المومن والكافر والمكلف من بني ادم وغير المكلف لان
اسم الناس لا ينطلق الا على جنس بني ادم فيقال الناس للجنس والاناسي
للكثير منهم والناس لاقل منهم وانسان لواحد وهذا من فن اللغة ومسموع
فان شهد مسموع لذلك والاملا ولسنا الان لذلك في هذا المجموع والرافة
عند طايفة هي ارادته الخير ورحمته هي فعله الخير والى ذلك ذهب
الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني رحمه الله وقد رد الفرق ما بين الرافة
والرحمة وهذا يرجع الى السماع من العرب وليس للقياس في اللغات مدخل
والصحيح ان العرب ما تنقل فرق بين الرافة والرحمة عنها ورحمة
الله ورافته راجعة الى ارادته الخير وقد قيل ان الرحمة والرافة نفس

الفعل

الفعل وعينه فاذا كانت الرافة بمعنى الارادة كان الاسم من اسما الصفات
واذا كانت من فعل الخير كان الاسم من اسما الافعال او الاقتدار على
فعل الخير **مالك الملك** اسم من اسمائه تعالى ورد به القران
وانعقد عليه الاجماع قال تعالى قل اللهم مالك الملك والمالك معناه
القادر يقال فلان يملك الانتفاع بما له اذا كان قادرًا على ذلك
وقد مضى طرف من شرح كونه تعالى قادرًا قبل هذا فيما تقدم من هذه
الاسما وقد ملك الله تعالى عباده املاكا في الدنيا وحرم عليهم التحكم
فيها الا بما اذن لهم فيه فلم يكن تملكهم اياها على الاطلاق وانفقوا مما
جعلكم مستخلفين فيه ثم جعلكم خلايف في الارض من بعدهم لننظر كيف
تعملون ثم تنقطع الاملاك من حين الموت ثم تنتقل بالوراثة فاذا
نفخ في الصور فلا ملك لاحد في يوم القيامة ولذلك جا في الخبر ان
الله تعالى يقول بين النفختين لمن الملك اليوم فلا يجيبه احد فيرد
بنفسه على نفسه لله الواحد القهار ومعنى ذلك ان قوله تعالى لمن الملك
اليوم انما هو في الازل لان قوله سبحانه وتعالى قديم لا اول له وانما معنى
الحديث ان ذلك وقت تنقطع فيه الاملاك فيتحقق التقدير فيه من الله
سبحانه توبيخا لمن ظن ان لغير الله تعالى ملكا ولذلك قيل لبعضهم استمع
الارواح ذلك القول بين النفختين فقال لا انما هي نايمة في رقدتها
حتى الى يوم القيمة وانما معناه انه لما ارتفعت الاملاك وانقطع قول
العبد لي كذا وعندي كذا فلو كانوا حاضرين لقال الكل منهم لله الواحد
القهار فاذا دخل اهل الجنة الجنة ملكهم املاكهم مطلقة من غير حجر
عليهم في شي من تصرفاتهم فيها كيف شاوا وذلك هو الفوز العظيم ويبقا
الملك لله سبحانه بمعنى الخلق والاختراع وذلك هو الملك على التحقيق
ويروا مالك الملوك ومعناه ان الملوك في الدنيا انما هم لله المالك هم املاك

لله سبحانه مقهورين مصرفون لمشيئة الله فهو مالك الملوك وملكهم تجري
عليهم احكامه وتظهر فيهم شواهده واعلامه ويفتقرون اليه على
الدوام في التغذيه والتنميه والحركات والسكنات والتدبير بالارادات
فلا يدبرون شيا الا اذا خلق لهم ارادةً بل لا يقوتون ولا يتغذون
ولا ينامون ولا يستيقظون الا من فعل يفعله لهم سبحانه وتعالى فقدرة
الله جاريه في الجماد والحيوانات واصناف النبات وفي الفقرا والاغنيا
يا ايها الناس انتم الفقرا الى الله والله هو الغني الحميد فيرجع اسم المالك او
الملك الى القدره فيكون من اسما الصفات لان قدرته تعالى صفة من
صفاته **ذو الجلال والاكرام** اسم من اسمايه سبحانه ورد به القران
وانعقد عليه الاجماع قال الله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام
وقال تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام وقد تقدم القول في جلال
الله سبحانه في اسمه الجليل وجلال الله تعالى علوه وعظمته وذلك
راجع الى ثلاثة معان احدها اتصافه بصفات الربوبيه والثاني مخالفته
خلقه بصفات نفسيه على مذهب ابي الحسن في انه سبحانه متصف بصفات
نفسيه والثالث ان الاسم يرجع الى تنزيهه سبحانه وتعالى عن الاتصاف
بالافات والنقايص المضاده للكمال واما الاكرام في وصفه فقد اختلفوا
فيه فمنهم من صرفه الى اكرامه من شا من خلقه واهل مودته بالجنات
وعلو الدرجات فيكون الاسم ها هنا راجعًا الى اسما الافعال او الى القدره
على ذلك فيكون من اسما الصفات ومنهم من صرف الاكرام الى اتصاف
عباده باكرامه اي بتعظيمه لان الاكرام هو اعتقاد التنزيه والرفعه
وقال بعضهم معناه ذو الجلال والاجلال فهو الجليل على ما تقدم وصفنا
لذلك وهو المجل من شا اجلاله من خلقه وذلك راجع الى حكمه الاله
في الازل بترفيع من اراد رفعته فيرجع الاسم الى اسما الصفات

لان

لان حكمه بذلك هو خبره عن ذلك ولذلك قال اهل العلم في قوله عليه
السلام من اراد ان يعلم ما له عند الله فلينظر ما لله عنده فان الله
ينزل العبد حيث انزله من نفسه فمن اجل امر الله اجل الله قدره
ومن عظم الله عظمه الله ولذلك قال سبحانه من ذكرني في نفسه
ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملاٍ ذكرته في ملاٍ خير منه قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا تحسبن احد على الله شيا ولذلك ورد في الحديث
يقول الله سبحانه للعبد يوم القيمه لم جعلتني اهون الناظرين اليك وقال
من خاف الله اخاف الله منه كل شي وقال اهل الحكمه من بات خاشعًا
لله جعل الله على وجهه نورًا وهيبه يهابه كل من ينظر اليه ولذلك قيل
المومن محبوب مهاب تحبه النفوس لخفة مونته وتهابه القلوب لحضوره
مع الله وخوفه من سطوات عقابه ورهبته **المقسط** اسم من
اسمايه تعالى انعقد عليه الاجماع ومعناه في وصفه تعالى ومعنى العدل
واحد يقال قسط اذا جار واقسط اذا عدل قال تعالى واقسطوا
معناه واعدلوا ان الله يحب المقسطين اي العادلين وقال واما
القاسطون فكانوا لجهنم حطبا يعني الجايرين وهم الظالمون الكافرون
وقيل هم المتكبرون على الناس بالاموال الحرام وجمع الحطام المذموم
وعلى ذلك نبه في الايه بقوله وان لو استقاموا على الطريقه لاسقيناهم
ماءً غدقًا لنفتنهم فيه ومعناه ان من قدر الله عليه الشقاوه من خلقه
لو اناب الى العدل والاستقامه لاسقاه الله ماءً غدقًا وهذه كنايه
عن فتح ابواب كل شي حتى يشغلهم ذلك عن الانابه ويعودون الى تكبرهم
كما كانوا وهذا معنى قوله فتحنا عليهم ابواب كل شي حتى اذا فرحوا
بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون قال بعض اهل النظر في
المعاني لم ارا ابين في ضرر المال الكثير على العبد من قوله تعالى لاسقيناهم

ما تعدوا لنفتنهم فيه فان قيل ان الفتنه به تمنع من الانابه وتقعيد
العبد الى كفره وطغيانه وضلالته وعصيانه والله يعصم من يشا ويبتلي
من يشا وهو على كل شي قدير ومعنى المقسط في حقه سبحانه انه لا
يكون عليه جور ولا يتوجه عليه في فعله لوم لان حقيقه الظلم والجور
ان يتحكم في مال المالك من غير اذنه ولا مالك على الحقيقه الا الله لا تقدم
في تفسير اسمه مالك الملك الملوك وعدله سبحانه يكون في ثلاثه انواع يكون
في الابتلاء من غير تكليف ويكون في التكليف من غير هدايه فيكلف عبدًا
ثم لا يهديه ولا يخلق له ايمانا ولا يوضح له حقا وعرفانا ولا يسلك به
دليلا وبرهانا ويكون في العذاب المقيم يوم القيمه فلو شا لجعل العذاب
امدًا ولم يخلد فيه الكافرين ابدا يفعل ما يشا من عذابه وثوابه ان اخذه
اليم شديد نعوذ بالله من عذابه ومناقشه حسابه قال تعالى لا يسال عما
يفعل وهم يسالون وقال اهل الحق ان افعال الله تعالى لا تخرج عن كونها
فضلًا او عدلًا فكل ما يفعله من خير بعبده فهو فضل منه وما كان من
شر وضر يحصل باذن الله فهو عدل من الله سبحانه وقال الكعبي من
معتزله العراق ان الله لا فضل له على عباده فان ايجاد الخلق واجب
عليه تعالى الله عن قولهم ومن انكر فضل الله على عباده فقد كفر وكذب القران
قال الله تعالى يقول لنبيه وكان فضل الله عليك عظيما وقال ولولا
فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان وقال قل بفضل الله وبرحمته
فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون وسنرد على الكعبي في تفاصيل
هذا الباب في باب الصلاح والاصلح واللطف ونبين انه لا واجب على
الله سبحانه وقالت فرقه من الباطنيه القرامطه ان الله تعالى لما كان
قادرًا على كل شي ورحيمًا ورؤوفًا لم يتصور منه فعل الشر قال ابو حامد
وهذا سر منع من افشائه ونحن اذا نظرنا الى افعاله وجدناها عدلًا وفضلًا

وكلاهما

وكلاهما خير وقد تسبب اهل العلم هذه المسئله فقالوا من الافعال ما هو
خير ومنها ما هو شر بالاضافه الى العبد واما اذا اضيفت الافعال
الى فاعلها من غير نظر الى العبد فكلها خير من حيث انها لا تخرج عن
عدل او فضل والعدل والفضل خير بيده الخير وهو على كل شي قدير
وعلى حكم الادب مع الحضره العليه نقول بيدك الخير ومن حيث وجوب
العلم ان كل حادث فالله فاعله نقول انك على كل شي فيحصل ١٨
المعنيان التوحيد في الافعال والادب مع الفعال ويكون اسمه المقسط
من اسما افعاله لان القسط العدل وعدل الله هو ان يفعل ما شا والى
ذلك اشار سبحانه وتعالى في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكه
واولوا العلم قايما بالقسط وقيامه بالقسط ايجاده للخلق ونصب
قايما على الحال من شهاده الملائكه واولي العلم لا على الحال من شهاده
الباري سبحانه وتعالى فان معنى شهد الله ههنا علم الله والملائكه واولوا
العلم ثم جعل من النحاه قايما نصبا على الحال من شهاده الله اي من علم
الله فقد حكم بحدوث علمه سبحانه حيث اوقف علمه بوحدانيته على
ظهور خلقه الدال على وحدانيته والرب عالم في ازله بوحدانيته
من غير ان يكون هنالك خلق يدل ولا ناظر يستدل وانما يكون قايما
بالنصب على الحال من شهاده الملائكه واولي العلم من حيث يتوقف
علمهم على الادله وهي المخلوقات فقيامه بالقسط ايجاده الخلق وهي
الدلاله على وحدانيته ومن المشايخ من قال انما انتصب قايما نعتًا
للاله المنفي فكانه قال لا اله قايما بالقسط الا الله سبحانه وقد ضعفه
قوم من العلما من حيث دليل الخطاب فقالوا لو كان كذلك لجاز معناه ان
الالهه كثيره ولكن لا يقوم منهم بالقسط الا الله سبحانه وهذا غير لازم
لان القول بدليل الخطاب ضعيف ولا ينسب الى الخطاب ما لم ينطق به

المخاطب فاذا قال عليه السلام في سايمة الغنم الزكاة لم يفهم منها عند
المحققين ان المعلوفة لا زكاة فيها لان المعلوفة لم يجر لها ذكر فتبقا حتى
يرد فيها حكم والله اعلم بسر غيبه ومكنون وحيه فيعود اسم
المقسط الى اسما الافعال او الى القدرة على الافعال فيكون من اسما
الصفات **الجامع** اسم من اسمايه تعالى ورد به القران وانعقد
عليه الاجماع قال الله تعالى ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه
والله سبحانه جامع الخلق في ظهر ادم ثم يجمعهم في التراب ثم يجمعهم في
صعيد القيامة ثم يفرقهم الى الجنة والنار وقال بعض الحكما ان الله
جمع الارض كما قال تعالى الم نجعل الارض كفاتا اي مجموعة ثم ان
الله فرق اجزاها الى حيوان ونبات حتى قضى خلقه الذي قدر ان يخلقه
منها ثم جمع الكل في بطن الارض دفاتا وترابا انا جعلنا ما على الارض
زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا وانا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا
معناه ما عليها صعيدا نجعله جرزا اي في بطنها فينقلب الكل الى
هيئة التراب واعراضه والوانه وروايحه وطعومه ثم يخرج
منها كل حيوان ونبات يدل عليه قوله عليه السلام تُسئل العود
لم خدش العود ففيه دليل على ان الشجر يحشر ويجمع ومعنى الحشر في
اللغة الجمع فارسل فرعون في المداين حاشرين اي جامعين يجمعون
الناس واما الحيوانات فقد قال تعالى وما من دابة في الارض ولا طاير
يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شي ثم الى ربهم
يحشرون اي يجمعون وامر القيامة نشر من القبور وحشر الى الموقف
حتى يقضي الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ثم
يفرق الارض وما اخرج منها اولا في ابتداء الخلق واخرا يوم
القيمة فما كان من انس وجن فالى الجنة والى النار فريق في الجنة وفريق

في السعير وما كان من الحيوانات التي لا تعقل والنبات فانها بعد
الفصل بينها تعود ترابا يعذب به اهل النار في النار وما كان من
حديدها ورصاصها ونحاسها وكبريتها فالى النار يعذب به الناس
والجن في جهنم وما كان من ذهبها وورقها وياقوتها وجوهرها وزبرجدها
ولولوها ومرجانها وانواع طيبها فالى الجنة فيفترق حتى لا يبقا منه
شي الا وقد فرق بعضه عن بعض افتراقا لا اجتماع بعده ابدا وحقيقة
الجمع التالف وقد تستعمله العرب في جميع الناس وساير الحيوانات
والحبوب والنقود الى غير ذلك والحقيقة في هذا الباب ان الجمع
هو التالف والانضمام والتراص وهو من ضروب الاكوان والجمع
كيف ما تصور انما هو من قبيل الاكوان فاسم الجامع من اسما الافعال
وهي خلق الاكوان او الى القدرة على الاجتماع فيكون الاسم من اسما
الصفات على هذا وقد تستعمل العرب الجمع في معاني القلوب فتقول
اجمعوا على كذا اي اتفقوا على غرض واحد لذلك يقال لاهل السنة
الجماعة ويحذر عن مفارقة الجماعة وهي اهل السنة ويقال اجمعت
الامة على كذا وكذا من الاحكام ومعناه اتفقوا على القول به وهذا
من الاجتماع مجاز كما يسمى عقد القلوب عقدا والعقد حقيقة انما
هو في الجسوم كعقد الحبل وغيره من الاجسام فكذلك يقال اجمع فلان
على امر كذا اي اتفق رايه وزال تردده والله فاعل ذلك كله وهو
الجامع المولف جا في الحديث يجمع الله الانسان في البطن نطفة اربعين
ثم علقة ثم مضغة على معنى الحديث وهذا جمع لمعنى التاليف حقيقة
وما من مجتمع الا والله جامعه وما من مفترق الا والله مفرقه ثم قد
يخلق الله سبحانه الاشيا متباينة ثم يجمعها وقد يخلقها مجتمعة ثم يفرقها
فقد خلق الله الارض وجبالها كما ذكرنا ثم يفرقها ويسالونك عن الجبال

نقل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا
ينسف الجبال كالعهن المنفوش وهو الصوف فيذر الارض قاعا صفصفا
وهي الارض المستويه من غير حزن ولا ربوه وهذا الاسم لا يخرج عن اسما
الافعال او من القدره الغني اسم من اسمايه تعالى ورد به القران
وانعقد عليه الاجماع قال الله تعالى وكان الله غنيا حميدا وقد تقدم
القول في معنا الغنا في حق الله تعالى في معنى اسمه الواسع ويكون
الغني في وصفه بمعنى المالك وقد يكون بمعنى المستغني فاذا كان
بمعنى المالك كان من اوصاف القدره فيكون من اسما الافعال واذا
كان راجعا الى استغنايه عن خلقه فيكون من اسما التنزيه عن الافتقار
والله هو الغني الحميد ان تكفروا فان الله غني عنكم وان الله لغني عن
العالمين وذهبت طايفه الى ان الغني في وصفه بمعنى المغني
والرب سبحانه وتعالى يغني من يشا من خلقه ويفقر من يشا منهم والغنا
على ضربين غنا بالمال وغنا هو غنا النفس والغنا بالنفس صفه للغني
والغنا بالمال ليس بصفه للغني فكم من غني بالمال وهو فقير في نفسه
يحتاج الى كل شي لا يستطيع انفاقا بل يوثر الاقتار على الانفاق
قد جعل الله فقره بين عينيه فهو يخاف الفقر كما يخاف النار ولذلك
قال عليه السلام من اصبح والدنيا اكبر همه شتت الله شمله وفرق
له ضيعته وجعل فقره نصب عينيه ولم ياته من الدنيا الا ما قدر
له ومن اصبح والاخره اكبر همه جمع الله شمله وحفظ عليه
ضيعته وجعل غناه بين عينيه واتته الدنيا راغمه وغنا النفس
هو الغنا على الحقيقه قال عليه السلام ليس الغنا عن كثره العرض
وانما الغنا غنا النفس ولذلك قال بعض اهل الحكمه اعز الناس
اكثرهم قناعه بما رزق والذله مع الطمع والقوه مع القناعه واشد

الناس

الناس حاجه والحاجه اكثرهم طمعا واشد الناس غنا من قلت ماديه
واغراضه وان قلت دراهمه واعراضه فالمغني على هذا من
اغنا غيره وهو الله سبحانه فتاره يغني عبده بماله وتاره يغنيه
باستقامه حاله ولذلك قال عليه السلام لا يموت عالم الا
غنيا قيل في معناه ان العالم ثابت اليقين فيسرع اليه غنى النفس
اكثر من غيره ثم لا يخلوا العالم من احد امرين احدهما ان لا يرغب
في جمع حطام الدنيا فيقل تهممه له ذلك من مخالطه الملوك والعا مه
والثاني ان يكون زاهدا واذا كان كذلك كان اشد الناس غنا
ولذلك قالت رابعه الزهاد هم ملوك الارض وقال بعضهم وقد
قال له الملك في وقته سلني حاجه قال اولي تقول ولي عبدان قد
ملكتهما وملكاك وقهرتهما وقهراك قال وما هما قال الغضب
والشهوه فالاسم من اسما الافعال المانع اسم من اسمايه تعالى
انعقد عليه الاجماع والمنع على اربعه اضرب في حقه سبحانه وتعالى
احدها منع الهدايه عن قوم وهو معنى قوله اوليك الذين لم يرد
الله ان يطهر قلوبهم وقوله صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون
فاخبر ان صرفهم عن الحق انما كان بعدم الفقه عن قلوبهم والثاني
ان يمنع الارزاق وكثره الاملاك عن من يشا من عباده لمحب الخير
فلا يعلمها احد والله يعلم وانتم لا تعلمون فاما الانسان اذا ما ابتلاه
ربه فاكرمه ونعمه فيقول ربي اكرمن واما اذا ما ابتلاه ربه
فقدر عليه رزقه فيقول ربي اهانن كلا بل لا تكرمون اليتيم
ولا تحضون على طعام المسكين وتاكلون التراث اكلا لما وتحبون
المال حبا جما فاخبر سبحانه انه يبتلي بالتنعيم كما يبتلي بالتقتير
وان احدهما ليس فيه كرامه لعينه ولا اهانه لعينه ثم بينه على وجه

اهانه الغني فقال كلا بل لا تكرمون اليتيم ولا تحضون على طعام المسكين
فاخبر ان علامه فتنه المال عدم اكرام اليتيم وترك الحض
على طعام المساكين واخبر ان فتنه الفقر في حب المال واكل
التراث حتى ان الفقير ليتمنى موت اخيه الغني وقريبه المالي لعله
يرثه فليس في الفقر ولا في الغنا ضرر انما الضرر في فتنتهما لا فيهما
والثالث من وجوه المنع ان يمنع الله العبد فعل الخير في ماله فلا يطلق
يديه على صدقه لوجهه او انفاق في وجه من وجوه الشريعه
واي داء ادوا من البخل والوجه الرابع ان يمنع الله العمل الكثير
للعبد وان كان عالما فهذه موانع يمنعها الله من يشا من عباده
ثم قد يمنع الله الافات عمن يشا من خلقه فلا تصيبهم افه في دنياهم
ولا في اخراهم من قوله عليه السلام ان لله ضنايين من خلقه يحييهم
في عافيه ويميتهم في عافيه ويدخلهم الجنه في عافيه وان ابا بكر منهم
فيكون اسمه المانع من اسمايه انفعا له وهو خلقه اضدادا ما يمنع
منه وانما يمنع الشي بخلق ضده اذ الشي انما يمنع لضد يوجد له
يمنعه من الوجود على ما يكون الممنوع في جنسه فيمنع الله المال لما
يشا من الاسباب كالكسل وسوء التدبير وكثره التبذير الى غير
ذلك من الافات وقال اهل الاختيار للامور والاموال في قوله تعالى ومن
قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله فقالوا ان الناس اجير وصانع
وتاجر وصاحب ارض وعقار وخادم امير فالاجير الصانع بيده
صوابه في انفاقه ان يترك نصف ما يدخل عليه من عمله ذلك
ويبقى النصف منه لمرض وعرض يطرا فيمنع من العمل فيقوم به
ذلك اذا فعل كذلك واما التاجر فيحتاج راس ماله على قدر تجارته
فهو ابدا يحفظه ويكلوه فان نقص منه شي امسك عن الانفاق وقتر في

امره

امره حتى يعود راس ماله الى ما عهده واما صاحب العقار فثلث لانفاقه
وثلث لصلاح عقاره وثلث لما يطرا ومن يخدم الامير في سلطنته
كل على حسب منزلته عند مخدومه فليحرص مقدار ما يعود
عليه من ذلك ويجتزي بالنصف منه لينفق ذو سعه من سعته
ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله لا يكلف الله نفسا الا
ما اتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا وقد خاطب الله عبده بلسان
اعتياده كما خاطبه بلسان الحال في خلقه فلينادب العبد باداب
معتاده وليقنع به فان من طلب بالمال ما لم يقدر له تعب فيه ولم يناله
ومن لم يعلق قلبه بالممنوع وقع في حزب الراضين بما قسم لهم
ومن تعلق قلبه بما لم تجر به عادته صار مكدودا محمودا او قل ما
يرضى عن ربه فيما اعطاه وقد يصير العبد من مراتب الرضى الى
ان يعد البلاء نعمه والردع عطيه ومنحه سيما والخيره مخفيه
فلا يعلم الانسان اين مقرها وفي اي شي يتصور ثبوتها فيرضى العبد
بما قسم ويستريح من كد التعب وجهد النصب والله بالغ امره
قد جعل الله لكل شي قدرا **الضار** اسم من اسمايه سبحانه
وتعالى تعقد عليه الاجماع والصار في وصفه تعالى يكون بمعنى مقدر
الضر لمن يشا من خلقه وفيه تطهير الافتقار من القلوب واليه الا شاره
بقوله تعالى وما بكم من نعمه فمن الله ثم اذا مسكم الضر فاليه
تجارون والجا الصياح عند العذاب فكان يعلي الايه ان
النعم كلها من الله وانما ينظر العبد الى الاسباب عند غفلته فاذا
انقطعت له الاسباب عند الضر الفادح رجع الى الله بكليته فخرج
ما كان كامنا في ضروره العقل من الافتقار فظهر الدليل واتضح
السبيل وتبين ان الكل بيد الله سبحانه والضر على ثلثه اضرب

في البدن وضرر في المال والاهل وضرر في الدين فضر البدن والمال والاهل
فالصبر والرضى فرضان في حق من ابتلي بذلك واما الضرر في الدين
فاللجا الى الله والدعا له وصدق التوبه وحسن الانابه وروي ان ايوب
صلى الله عليه وسلم ادركه الضر في ماله واهله وبدنه لم يسال به حتى
خاف على موضع المناجاه مع ربه قال مسني الضر وانت ارحم الراحمين
فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر واتيناه اهله ومثلهم معهم رحمة من
عندنا وذكرى للعابدين وقد يصبر احدهم الى ان تنقطع يداه وقدماه
ويتقول لمحل المعرفه اما لك وترك الرضى والتبرم بما يجري القضا
وما عليك اذا بقي الذي عليك بربك ومحل المناجاه سالما فان
خافوا على القلب فعندها يخافون الفراق عن المناجاه فلا يصبرون
والصبر يجمل في المواطن كلها الا عليك فانه لا يجمل
والصبر على الضر فرض وهو ترك الشكوى عند ارادته زوال ما وقع
من البلا واذا استوى عند العبد وقوعه وزواله فان ذلك محل
الرضى فلا على صاحب هذا المقام ان يذكر ما يجده قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم اجدني وجعا ومن عد البلا نعمة من الله كان افقه الناس
قال ابو هريره ليس بفقيه من لم يعد البلا نعمه فاذا حل بالعبد
امر فلينظر الى ضميره فان راه محنه ففرضه الصبر وان تساوى
عنده زواله وثبوته ففرضه الرضى ومن راه نعمه ففرضه الشكر
وقليل من عبادي الشكور قالت رابعة شعرا

احبك لا احبك للثواب ... ولكني احبك للعقاب
فكل ماذا قد نلت منه ... سوى ملذوذ وجدي بالعذاب

فيكون الضار من اسما الافعال او يعود الى القدره على الضر فيكون من
من اسما الصفات النافع اسم من اسمايه سبحانه وتعالى انعقد

عليه

عليه الاجماع واسمه النافع يرجع الى خلق المنافع وهو اسم فاعل من قولهم
نفع ينفع فهو نافع غير انه لا ينطق به في حق الله تعالى الا بالالف واللام
لعموم المنفعه الصادره عن الله لخلقه ومنافع الله تعالى هي مقدمات
الخيرات واوايل البركات فلا تقول العرب نفع فلانا شبعه او ريه
او لذاته انما تقول نفعه الدواء فبلغه الى الشفا او نفعه شفاعه
فلان وقوله فبلغه الى السلامه او نفعه عمل كذا فبلغه الى الثواب
والكرامه ومنفعه الله عنده تكون بما يسر له في سمواته وارضه من سير
كواكبها وزهر ثمراتها ونبع مياهها ونبع نباتها فيبلغ بكل شي منها الى
ضروب من اللذات فتكون هي اشيا نافعه نفعه الله بها ومن ذلك ارسا ل
الرسل وشرع المآل ليتبين للعبد الحق من الباطل فيوصله الى رضوان
الله سبحانه وهي اعلى الدرجات واسنى المثوبات ومن ذلك ان خلق
له عينين ولسانا وشفتين ينظر بهما في خلق الله ويعبر باللسان والشفتين
لعبادة الله فيكون معتبرا بالقلب ذاكرا باللسان ويصل بذلك الى فضا بل
الذكر ومنازل البر ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك فان
فعلت فانك اذا من الظالمين وقد جعل الله للانسان ادراكات اطلعه
بها على ملكه وبلغه الى انموذج من كل شي منه اطلعه على الالوان
والاشكال وعلى الاصوات والنغمات وعلى الروايح وعلى الاطعمة
وعلى الحراره والرطوبه والبروده واليبوسه وعلى الالام واللذات
ثم علمه اصطلاحات اهل اللسان وعلمه بالقلم خطابه مع السكوت
وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وجعل له عقلا
يعقله عن اعتقاد المستحيلات ويجري به في ميادين المعقولات
من الدلالات على المدلولات ان في ذلك لايات لاولي الالباب ثم ارسل
اليه رسلا تترا وكلفه دينه سرا وجهرا فبين له الاحكام وشرع له الحلال

والخرام ما لم يكن له سبيل الى نيله ولا كان يبلغه بعقله وقد اجرى الله
سبحانه كواكب سيارة وشمسًا وقمرًا فالكواكب نستفيد بها علم اوقات
الليل والشمس يستفيد بطلوعها علم اوقات النهار وبالقمر علم اعداد
السنين والحساب فسبحانه من عزيز عزت مطالبه وعظمت منافعه
ومكاسبه ولقد اعظم الله المنه بتيسير طريق السنه حتى اثبت الخلافه
بعد الرساله وشرع الهدايه بعد الضلاله فحفظ الدين واقام الحدود
وقوم بالقهر كل عات شرود
السيف اصدق انباء من الكتب ❊ في حده الحد بين الجد واللعب
فهو النافع من كل الوجوه سبحانه وتعالى وهذا الاسم من اسما الافعال او القدره
على خلق المنافع فيكون من اسما الصفات النور اسم من اسمائه تعالى
ورد به القران وانعقد عليه الاجماع قال الله تعالى الله نور السموات والارض.
قيل النور بمعنى الهادي هادي اهل السموات والارض وقيل منور السموات
والارض وقيل مطهر السموات والارض فاما النور بمعنى الهادي فسياتي
بعد هذا في اسمه الهادي ما يبينه واما على من قال بان نور السموات
والارض معناه منور السموات والارض فيكون بمعنى خالق الانوار في السموات
والارض والانوار تكون في الهوى بواسطه الشمس على جري العوايد في ذلك
لان الانوار في اجزا الهوى تكون ساريه من انوار اجزا قرص الشمس وذلك
ظن من لم يعلم حقيق الامور ولا تمرن في قضايا احكام العقل فان لكل
جسم لونا لا يحتاج في ذلك جسم الى اخر ولو كان كذلك لم يكن جسم
بان يكون آخر باولى من الاخر وكذلك تقدر وجود الهوى من غير ان توجد
الشمس ومع ذلك لم يستغن عن لون وكل لون تقدر قيامه به لم يكن
باولى من الاخر وقد فرغنا من تقرير ذلك في ابوابه مستدلين عليه
بما لا مدفع فيه لمن تامل الدليل ومن اعرض عن ذكري فان له معيشه

ضنكا

ضنكا ونحشره يوم القيمه اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا
قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى وكذلك نجزي من اسرف
ولم يومن بايات ربه ولعذاب الاخره اشد وابقى ومن الانوار ما خلقه
الله تعالى في الجسوم وتوالى ولا يتبدل بضد من اضداده كالياقوت والجواهر
واللولو والزمرد الى غير ذلك من الاحجار اللامعه الصقيله ومن الانوار
ما يجعله الله في النبات ومنها ما يجعله الله تعالى في الاجسام الشفافه
التي لا رطوبه فيها كالزجاج والمراه الصقيله ومنها انوار نيرانيه
تشتعل فيتوهم الناظر ان الهوا المسامت لها يشرق بها كما ضربنا
مثله بالشمس وليس الامر كما يتوهمه الغمر وانما عندها يكون الاشراق
لانها ما الله ينورها عند ذلك بقدرته من غير واسطه فان الله لا يفعله
بالوسايط بل بمجرد قدرته سبحانه وتعالى فان قدرته تخرج بها الحادث
من العدم الى الوجود فلا حاجه بها الى واسطه لان الواسطه فعل الله
يلزم ان تكون في وجودها مفتقره الى واسطه ويتسلسل القول وقد
تبرهن بالبرهان القاطع ان الصفه لا تخل الا محلها فلا حاجه بنا
الى اعاده ذلك ومن الانوار التي جعل الله في خلقه انوار الابصار فيظهر
فيها الناظر والمنظور فاذا نظر الى الشي خلق الله فيها ادراكا يدرك به
ذلك الشي واذا نظر الناظر فيه خلق الله له ادراكا يدرك به نفسه
وكانه فيه واذا نظر في المراه والتقا المراتان الصافيتان مراه العين
ومراه الهند الصقيله خلق الله سبحانه في البصر ادراكا يدرك
به نفسه وكانه في المراه ولم يكن ذلك لصفا انها فقط فان المراه صقيله
ايضا وليس فيها ذلك الادراك وانما هي صفه مشروطه بالحياه بحيث
وجدت حلت وصيرت محلها مدركا بادراكه فيتنوره فعلى هذا يكون
اسمه النور من اسما الافعال ومن القدره على الانوار فيكون من اسما الصفات

العقليه والادله البرهانيه لا تكون عن تقليد وانما تنشا عن نظر سديد
يكاد زيتها يضي ولو لم تمسسه نار قال اهل الاشاره يكاد عقله يعرف
ادب الحضره مع الله سبحانه وتعالى وقد قيل ان الادله العقليه
لما دلت على وحدانيته الله سبحانه وتنزهه استقام للعارف ان
يثني على ربه سبحانه وتعالى ولو لم يرد شرع ولكن لا يعلم افتراض ذلك
الا بالشرع لان الاحكام لا يصل احد الى تفاصيلها بعقله ولو تكرر طول
عمره خلافا للمعتزله حيث قالوا يصل العاقل بعقله الى معرفه
احكامه وسنرد عليهم ذلك في موضعه ان شا الله عز وجل وقوله
تعالى نور على نور تنبيه على ما اشرنا اليه من برهان العقل ودليله
ونهج الشرع وبيان سبله فنور ادله العقول يتميز بها القديم عن
الحادث ونور ادله الشرع يتبين به احكام الله في عباده على السنه
رسله ولذلك ضرب العلما في ذلك مثلا فقالوا امثال العقل كالبصر
ومثال الشرع كالضو فمن وهبه الله تاييدا بعقله واقام حجه الله
ببرهانه امكنه ان يعرف صدق رسل الله في اقامه حجته على خلقه
فمن لم يؤيد بذلك كان اعمى في ظلمه الجاهليه ومن كان له بصر كان لا
يغنيه بصره قبل الرساله في معرفه الاحكام فكان كرجل صحيح البصر
في شده الظلمه فتمنعه الظلمه من ادراك الاشيا في معنا ذا الله سبحانه
ولو شينا لاتينا كل نفس هداها والثاني اعمى في الظلمه فاذا لاح نور
الشمس ابصر السليم الحاسه الاشيا على ما هي عليه وبقي الاعمى على حاله
بل زاده النور عمى على عمى او كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه
موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم
يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور قال بعض اهل
الاشاره مثال تلك الظلمات من الجهالات الجهل بثبوت الاعراض

ثم

ثم الجهل بحدوث الاعراض ثم الجهل بافتقار الجواهر الى الاعراض ثم الجهل
باستحاله حوادث لا اول لها من الاعراض والله اعلم بما اراد في
ترتيب هذه الظلمات ثم قال اذا اخرج يده لم يكد يراها فضرب المثل
بيده وهي اقرب الاشيا اليه فاذا نظر الجاهل بالربوبيه من الفلاسفه
الى يده لم ير برهانا تاما فيها على حدثها ولم يفهم تسبيحها لباريها ومنشيها
ولكن لا يفقهون تسبيحهم انه كان حليما غفورا قال اهل الاشاره
حليما غفورا لمن فقه تسبيح الموجودات لربها وباريها بالسنه
احوالها السنه تفهم بالعقل وتسمع بالقلب وتترجم عنها بكلام
النفس يختص برحمته من يشا والله ذو الفضل العظيم وهذه هي
الطايفه التي ذهبت الى ان الايمان هو الهدى الذي اشار اليه في قوله
تعالى ويهدي من يشا الى صراط مستقيم وهذا الذي قالوه بل هو من
ضروب الهدى فان الايمان يحتاج في ثبوته الى نور اخر هو هدى في
نفسه وهو العلم بما يومن به من حيث ان الايمان خبر في القلب
يتعلق بالمخبر عنه على ما هو به وهو مشروط بالعلم بالمخبر عنه فلا
يتصور ثبوته دونه فانا اذا قدرنا حصول خبر في الضمير عن شي
من غير علم بالمخبر عنه لم يعر القلب عن وجود العلم به الا الى
ضد من اضداد العلم واضداد العلم من شك او جهل او ظن كل
هذه تمنع حصول الايمان وهي اصول الضلالات فلا بد من حصول
العلم بما امن به ثم يكون الايمان تابعا له في حكم العقل ومشروطا
به والعلم نور وهدى وهذا العلم لا بد وان يكون ناشيا عن دليل
قاطع يدل على المعلوم وقد وفق الله العاقل للنظر والفكر في تلك
الادله حتى تشهد له ضروره العقل بكيفيه اداء الدليل الى العلم فعند
ذلك يعلم ويعلم كيف يعلم ولذلك قال اهل التحقيق من علم ولم يعلم

اسم الكتاب كشف الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثاني)
وهو شرح ... الارشاد للامام الجرجيد

كيف علم فلم يعلم انما توهم نفسه عالما وزينها الظن ودليلها التقليد
اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيا ولا يهتدون اولو كان الشيطان يدعوهم
الى عذاب السعير فهذه هدايات سارية بانوارها مبينة باسفارها
للمتامل فيها بخايل العلوم وطرايق الفهوم وهذا يويد قول من قال
ان الهدى هو العلم فان من فهم عن الله فقد اهتدى ومن لم يفهم عن
الله اياته فقد ضل وغوا ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من
عندك قالوا للذين اوتوا العلم ماذا قال انفا اولئك الذين طبع الله على
قلوبهم واتبعوا اهواهم والذين اهتدوا زادهم هدى واتاهم تقواهم
فاخبر ان لهم هداية وزادهم الشريعة هداية على هدايتهم واتاهم
تقواهم اي اثمرت لهم هدايتهم وهي علومهم بالله وبرسوله وبشريعته
تقوا من عذاب الله وخوفا من عقاب الله ولذلك قيل التقى ثمرة العلم
والعلم ثمرة الفكر والفكر نتيجة العقل فمن لم يرزق العقل الحصيف
حرم الفكر الباحث ومن لم يرزق فكرا بحاثا حرم العلم النافع بالمعقولات
ومن لم يرزق علما بايات الله حرم العلم باحكام الله ومن حرم العلم
باحكام الله لم يتصور منه وجود التقا في قلبه وكيف يتقي ما لا يعلمه
وكيف يترك لذات عاجلة قد عرفها مشاهدة وذوقا الى امر لم يعلمه
الا تقليدا لابايه واهل زمانه من غير تحقيق ببرهان او حجة وسلطان
فهذه انوار الله في قلوب عباده وهذه هي حرق الحجب المانعة للمحجوبين
عن الحق ومعرفته ان لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرقت
سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه ومعناه ان الله سبحانه لو اطلع
جميع عباده على العلم بملكوت الله في خلقه وتصرفه فيهم لعلموا ان تسبيح
الله وتنزيهه عن مشابهة خلقه ما يحترق ويتلاشى به عن قلوبهم
كل شي سواه سبحانه وتعالى ولذلك قيل العارف من لا يرا الا الله على

الدوام

الدوام اذ ليس في الوجود الا الله وصفاته سبحانه وافعاله وكل ما في
الوجود سواه فهو فعله وهي لا تماثل ولا توجد ووجودها في التاثير
الاشيا كعدمها فلا يعدل ما هذا سبيله مع الله في الوجود الا على حكم
الافتقار اليه والتعلق بامداده وابقايه ولذلك قال اهل التحقيق
الجايز كالواقع ولما كان الخلق جايز الوجود على الدوام لم يوطن
عارف نفسه على شي منه ونظر اليه بمنزلة المعدوم كان الله ولا شي
معه وهو الان على ما عليه كان اذ لا تعدل الخليقة مع ثبوت الحقيقة
ولذلك قال بعض المشايخ ليس في الوجود الا الله وقيل لبعضهم امع
الله شي فقال اما في ازله فلا واما الان ففي قلوب الغافلين فلا ريب
غفل عن الله ونظر الى خلقه بعين تاثيرا واقتدارا وتدبير فهو محجوب
عن ربه واذا طلعت الشمس غابت الظلال واقبلت وعند غيبوبة
النور تكون الظلال ممتدة واما قول من قال ان اسمه الهادي معنى
المثبت من قولهم اهدنا اي ثبتنا فذلك يرجع الى خلق الايمان في القلب
بعد الايمان من غير ان تخالج القلب ريب او شك والى هذا يرجع معنى
~~اليقين~~ وهو على التحقيق ثبوت العلم وتواليه على القلب من غير اضطراب
فان العرب تقول ايقن الما اذا سكن ولم يتحرك فكذلك القلب اذا جعل
فيه العلم ولم يضطرب الى الشك والظن كان موقنا ولا يشترط الا يعقل
انما يشترط اذا تذكر الا يتشكك قال الله يثبت الله الذين امنوا بالقول
الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة واختلف اهل العلم في معنى قوله القول
الثابت فمنهم من قال بالقول المتوالي قولا بعد قول فان القول كلام وهو
عرض ولا يثبت الا عراض على حكم البقا لان العرض لا يبقى بقاؤه ومنهم
من قال ان القول الثابت هو الذي يعضده الدليل فاياته فهو قول ثابت
اي عن برهان لا عن تقليد لان المقلد ان شكك تشكك اذ لا شاهد له

اسم الكتاب [illegible] في اعتقاد [illegible]

من عقله ودليله ومن العلما من قال ان معنى قوله بالقول الثابت في الحياه
الدنيا وفي الاخره ان الله يثبت العبد بقوله الازلي الثابت الذي لا يتبدل
ولا يتغير ويكون معنى قوله في الحياه الدنيا وفي الاخره راجعا الى تثبيت
العبد بقول الرب ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشا معناه
انه قد قسم بقوله السعاده والشقاوه بين خلقه ويفعل الله ما
يشا اي لا يجوز الكثر من ذلك لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وكذلك من
قال في وصفه تعالى انه الهادي المطهر لكل شي فلما كانت الهدايات
هي العلوم وهي التي تظهر به الحق من الباطل سمي الهدى نورا لان النور
هو الذي يظهر به الاشيا وهو في ذلك على ضروب فالله سبحانه وتعالى
احق بهذا الاسم الذي هو النور اذ لولاه ما ظهر في الوجود شي ولكان
الكل في ظلمه العدم وقولنا في العدم ظلمه تقريب لان الظلمه فعل
لله قد اخرجنا من ظلمه العدم فعلى الحقيقه كل خلق نور وان كان في
حسبه ظلمه من حيث ان كل خلق ففيه دلاله على خالقه وهدايه
للمتفكرين المعتبرين به فهو الهادي سبحانه وتعالى من شا من خلقه وهو
النور الذي ظهر به كل ظلمه ونور وكل نور بعده فانما هو من صنعه
فقد نصب الدلالات العقليه والشرعيه وقد هدى من شا بايجاد
الايمان والعلم والاحاطه بالفهم وخص به من يشا من خلقه وعلم
من شا من صنعته الاطلاع على سره في صنعته او من كان ميتا فاحييناه
وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها
البديع اسم من اسمايه سبحانه وتعالى ورد به القران وانعقد
عليه الاجماع قال الله تعالى بديع السموات والارض واختلف اهل
النظر في اسمه البديع على نوعين من التفسير احدهما ان البديع
في وصفه تعالى بمعنى الواحد الذي لا مثل له ولا نظير وقد دلت الادله

القاطعه

القاطعه في كتاب الله على انه سبحانه وتعالى لا مثل له وليس بعد اله
اخر في ملكه تعالى الله سبحانه وتقدس عن الشريك في مصنوعاته
وهذا قد تقدم بيانه واتضح برهانه فاما بالنظر الى ذاته من حيث
هو موجود شهدت الضروره بوجوده ولم يقع شاهد ضروري بوجود
غيره واستحال وجوب اله اخر واذا استحال وجود اله سواه لم يتصور
القول بجواز اله اخر لان الجواز دليل الحدوث والافتقار الى مخصص
فلم يبق الا استحاله وجود اله سواه وهذا وجيز في لفظه قاطع في
معناه ثم اذا انظرت الى المخلوقات فانما تصح ان تثبت من فاعل واحد
ولا حاجه بنا الى ثان فان الفعل انما يكون فعلا لجوازه وهذا تتساوى
فيه جميع اجناس الحوادث وان اختلفت في صفات انفسها فالذي
يقتدر على فعل شي منها انما اقتدر عليه لجوازه وذلك ثابت في
كل جنس من الحوادث ثم تفرع باب الممانعه على ما ثبت في باب
الوحدانيه فتظهر وجوه البراهين صانعا ولو تصور ذلك لفعل
واحد لكان كل فعل ما غلا وكل فاعل الها وهذا الاستقصا للمعتزله
[illegible] هم الى ان العبد يخلق افعال نفسه من الاكوان ومن كل
جنس يقع به التكليف والله الموفق لمن شا من خلقه سبحانه وتعالى
فهذا وجه من معاني هذا الاسم لان العرب تسمي ما لا مثل له بديعا
ومن ذلك سميت البدعه بدعه اي انها لا اصل لها في كتاب الله
ولا في سنه رسوله ولم يتقدمها ما يوافقها ويشبهها من فعل السلف
واقوالهم واعتقاداتهم والمعنى الاخر من معاني اسمه البديع هو ان يكون
بمعنى المبدع وهذا ظاهر في الايه من قوله تعالى بديع السموات والارض
ومعناه مبدع السموات والارض والمبدع اسم فاعل من ابدع يبدع
فهو مبدع وهو الذي يصنع الشي لا على مثال تقدمه يقيس عليه فعله

ومن ضرورة فعل الله سبحانه الاشيا ان يكون لا مثل لها قد تقدم عليها يقيسها
سبحانه عليه اذ لا بد وان تكون افعاله سبحانه متقدمه ثم يوجدها فكيف
يتصور ان يكون لها امثال تقاس عليه وتصنع على هيئته فان القول
بذلك يودي الى حوادث لا نهايه لها ولا اول لاحادها والرب سبحانه
وتعالى خلق الجواهر واعراضها ثم بدل اعراضا عليها كما يشا سبحانه
وتعالى كما ورد انه سبحانه خلق صخره ثم زجرها فصارت ما ثم حركه
فصعد عليه زبد ثم اخرج من الزبد دخانا فخلق منه السموات ودل
على ذلك قوله عليه السلام لرجل وقد قال له اين كان الله قبل ان يخلق
السموات والارض قال عليه السلام على صخره تتلجلج نورا قال من لم
يعد هذا من المتشابه معنى السوال اين كان الله معلوما معناه اي دليل
كان عليه قبل ان يخلق السموات والارض التي تدل عليه فقال على صخره
اي تلك الصخره كانت دليلا على خالقها وفي حديث اخر كان في
عما ما تحته هوا وما فوقه هوا معناه كان له عما وهو السحاب
الرقيق ولم يكن فوق ذلك السحاب هوا ولا تحته هوا والدلاله
ثابته في ذلك السحاب والله اعلم بما اراده عليه السلام من قوله ذلك
وهذا الاسم لا يستطيع اهل الاعتزال على بيان معناه من حيث ان الاشيا
قبل ان توجد كانت ذواتا في العدم متميزه بصفات انفسها وانما
فعل الله لها الوجود وهو حال عندهم فلم يخلق الله شيا من الاشيا عندهم
فان الاشيا هي الذوات الثابته في العدم والله لم يخلقها ولم يخترعها
وانما صيرها موجودات بان خلق لها احوالا صارت بها موجودات
وقد تقدم القول في الرد عليهم وفيما صاروا اليه القول بقدم العالم
ولا ينفعهم قولهم خلق لها الوجود فان الوجود ليس هو العالم وهم يقرون
على ذلك وانما العالم هي اجناس الاشيا وانواعها ولم تزل متجانسه متنوعه

فلا

فلا يمكنهم معنى اسمه البديع ان يتصوروه من حيث المبدع فانه لا حقيقه له
على مذهبهم ونعوذ بالله من اهوا تبلغ هذا المبلغ من الضلاله واذا
واذا سمينا المبتدع مبدعا كان معناه راجعا الى الحكم لا الى الفعل
والاختراع اي ان الله خلق لهم البدعه ويوصفون هم بها من حيث حكموا
بانها شرع ووضع من الله ورسوله وهم مفترون على الله سبحانه وعلى
رسوله عليه السلام والله يهدي من يشا ويضل من يشا وهذا الاسم
على معنى المبدع انما يتحقق في ابتداء الخلق بان خلقه على غير مثال متقدم
ثم بعد ذلك يخلق المختلفات والمتماثلات فيخلق نباتا يشبه نباتا وحيوانا
يشبه حيوانا وقد قال تعالى واوتوا به متشابها ويكون معنى المبدع
في اسمه من اسما الافعال او القدره على الابداع فيكون من اسما الصفات

الوارث اسم من اسمايه تعالى انعقد عليه الاجماع والخبر من
قوله تعالى انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون واختلفوا
في الوارث في حقه سبحانه وتعالى فمنهم من قال الذي يرجع كل ملك
اليه وتنقطع الاملاك في حق غيره وذلك يوم القيمه وقد تقدم القول
على ~~المحق~~ تفسير اسمه المالك وذلك من اسما افعاله او من القدره على
ذلك فيكون الاسم من اسما الصفات على هذا الوجه وفي قوله نرث
الارض ومن عليها ولم يذكر السما دلاله على ان الارض ملكها الله من
شا من خلقه ولم يملك السما من خلقه احدا ولذلك ورد في الحديث
من اغتصب ارضا طوقت في عنقه الى سبع ارضين يوم القيمه اشاره
الى ان من اكتسب ارضا وملكها ملكا شرعيا فهي له الى اسفل الارض
السابعه والى السما في مسامتتها ومقابلتها يبني عليها ما استطاع
ويحفر فيها ما استطاع ما لم يلحق مسلما من المسلمين في ذلك ضرر
وقوله والينا يرجعون تهديد بامر الحساب وكذلك جا في الحديث

يقول الله سبحانه هذه اموالنا قد ردت الينا وقد ربح من ربح وقد خسر
من خسر واليه يرجع الامر كله فاعبده وتوكل عليه ومن العلما من قال
ان معنى الوارث في حقه سبحانه وتعالى الباقي بعد فنا خلقه وهذا لما
كان الباقي من الخلق يرث الهالك الفاني منهم استعير ذلك من اسمه
الوارث والرب سبحانه باق بلا اخر وبقاوه كناية عن وجود لا ان زمانا
يمر عليه وقد تقدم القول في بيان ذلك وان بقاءه كناية عن وجوب
وجوده من حيث يستحيل عليه العدم قال الله سبحانه لداوود انا
بدك اللازم فالزم بدك ان العبد لا غنا به عن ربه وهو يستحيل
عليه العدم والعبد يجوز عليه العدم وبقاوه وعدمه لا يتصور
ثبوت واحد منهما الا بمن يكون واجب الوجود والمحتاج الى ما
يحتاج اليه الجايز الوجود من مدبر يخصصه بالوجود او العدم
واذا اقدرنا نفا الحوادث فانما نفاها سوالى الصفات عليها وكان نفاوها
بانتفايه ولذلك قال المشايخ ابا ما فشتان بين من هو باق ببقايه وبين
من هو باق بابقايه ولذلك قال المشايخ كن بربك ولا تكن بغيره فانك
اذا كنت بربك كنت ممن لم يزل واذا كنت بنفسك او بغيره كنت ممن
لم يكن فاذا كان اسمه الوارث بمعنى الذي يرجع كل شي اليه من غير ملك
لاحد فيه فيكون من اسما الافعال ويرجع الفعل الى اماتة جميع المالكين
وثبوت الكل ملكا لرب العالمين واذا رجع الاسم الى معنى البقا كان
من اسما التنزيه في حقه سبحانه عن جواز العدم عليه سبحانه وتعالى
الرشيد اسم من اسمايه تعالى انعقد عليه الاجماع واختلف
في معناه فقالت طايفه انه بمعنى المرشد وعلى هذا فيكون الاسم من
اسما افعاله سبحانه وتعالى فان ارشاده سبحانه وتعالى يكون بارسال
الرسل وشرع الشرايع وذلك راجع الى ان يخلق للملك سمعا او فهما

يطلعه

يطلعه به على ما اراد من المعاني التي يبلغها وقد اختلف اهل النقل في كيفيه
النقل فذهب بعضهم الى ان اسرافيل عليه السلام ينظر في اللوح المحفوظ
فيفهم باذن الله ما اراد الله ان يفهمه فاذا فهم امرا ابلغ الى جبرايل
عليه السلام امره من مقامه فخلق الله للملك الذي هو جبرايل عليه
السلام سمعا وفهما لذلك فيفهم الامر بالنزول الى نبي من انبيا الله
فينزل وينهي اليه ما امر بتبليغه ويعصمه الله عن الزياده والنقصان
فيما امر به ثم يخلق الله للنبي سمعا وفهما لخطاب الملك ويفهم الامر
بالتبليغ للمكلفين على النحو الذي امر ثم يعصمه الله سبحانه عن الزياده
والنقصان فيما امر به ثم يتلقا ذلك منه معاصروه من صحبه
رضوان الله عليهم ويبلغونه الى من بعدهم هكذا خلف عن سلف
الى ان يقضي الله ما اراد من تكليفه وللرسالة ثلاث رتب رتبة تلاوة
ورتبة فهم ورتبة امتثال والله يهدي من يشا وارشاد الله تعالى
خلقه يكون على اربعه انواع نوع منها يكون في الصغر في جبلة الحيوان
وهديناه النجدين قيل الرضاع من الثديين وقيل طريق الخير والشر
بالوحي فيرشد الله سبحانه الحيوان من صغره ان يتلقف الثدي والى
مصالحه من غير تعليم متقدم ثم يرشده الله تعالى بعد ذلك الى
درجات التمييز فيميز الاشخاص ثم الخاص اللغات والنغمات
ثم فهم قراين الاحوال ثم بعد ذلك يرشده الله سبحانه وتعالى بدلالة خلقه
على ما يستحقه سبحانه من الجلال وعلى ما يتصف به الخلق من الافتقار
والادلال ثم يرشده سبحانه وتعالى على مراتب التكاليف وبين الاحكام
بارسال الرسل وبيان الاحكام وما هي عليه من افتراض وتحريم وندب
وكراهة واباحة وبعد هذا يهدي الله من يشا من خلقه ويبصره بعيوب
هواه ويزول عنه بلواه ويبلغه من الدرجات العلى حيث قدر له

وبالعكس خذل من شاء من خلقه فصيره اسير شهواته رهين غفلاته
ثم يصير رهين بسانه كل امرء بما كسب رهين اي مرهون
مرتهن وكل ما ذكرنا يكون الاسم فيه من اسما الافعال اذ احمال
اسمه الرشيد على المرشد ومن العلما من حمله على المتعالي عن الديانات
والاتصاف بصفات النقص وذلك في وصفه تعالى واجب فيكون
الاسم من اسما التنزيه عما يتصف به الخلق من اوصاف النقص
التي تناقض الرشد ويثبت معها الغي فمن ذلك الانفاق في
المعاصي والمخالفات ومن ذلك الامساك عما يجب الانفاق فيه
والانفاق فيما يجب الامساك فيه ومن ذلك التقتير والاسراف
ومن ذلك الطمع فيما ليس له والبخل بما هو له والبخل على نوعين
بخل بما في يده وبخل بما في يد الله سبحانه فالبخيل يبخل بما في يده
والحسود يبخل بما في يد الله على عباد الله ومن ذلك الخوف والتذلل
للاغنيا والتكبر على الفقرا ومن ذلك عدم النصيحه واراده الضرر
للخليقه ومن ذلك السفه على الناس ومن ذلك الطيش والعجله
وترك التثبت والاناه والحلم ومن ذلك الجبن والعي ومن ذلك
عدم الفهم والحرص على البقا والمال ومن ذلك ترك قبول النصيحه
ممن ينصح له ومن ذلك كفران النعمه ممن احسن اليه ومن
ذلك الكذب في حديثه والتكذيب لمن يحدثه ومن ذلك الغش
والخديعه والمكر والاستهزا والسخريه والغيبه وقول الزور والنميمه
وترك الاحسان وعدم البيان والظن بتقليل ما يعطى والتصغير
لكل ما يعطاه وضروب الجهالات وكثره الضلالات في اوطان
المخالفات وحب قرنا السو والنفره عن اهل الحق والريا وحب
الرياسه والثنا والعجب بتقليل فعله وتعظيم قدر نفسه واستصغار

قدر

قدر غيره والامن من مكر الله فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون
ومن ذلك افشا السر على عباد الله وكتمان الخير وحب ان تشيع
الفاحشه في الذين امنوا ومن ذلك المزاح بما يكره الناس والتجسس
عن مناقب الناس وقله الستر للعيوب من غيره وقله الحيا وترك
الامانه على الحرم والاموال والغمز والنبز معتد على من يعرفه
عتل في طاعه شديد الشره كثير الاكل كثير النوم كسلان في العمل
بطي عن الخير سريع في طرق الشر تبغضه الملايكه وتحبه الشياطين
متشدق ثرثار سامع للباطل متصامم للحق غليظ القلب خفيف
الدين مصدق للشر مكذب للخير متهم للاقدار متشكك في اقدار
الجبار يرى ان الله يجب عليه اكرامه ويمن على الله باسلامه غير تايب
من ذنبه غير واثق بربه ليس من اهل الحق في شي قد سبغه الشيطان
وارتسم بالخذلان ليس بينه وبين مشاهدته جزا خلقه المذمومه
غير ان تزهق عن جسده نفسه اللوامه فهذه وما اشبهها من
دنيات الاخلاق وتعالى البارى سبحانه وتعالى عن كل خلق مذموم
فهو الذي يشكر القليل من العمل ويجازي عليه بكثير كثير من
الثواب وهو الذي ينصح لعباده ويرشدهم ويعلمهم ويخبرهم
ويرسل اليهم رسله ويعذر اليهم ويستر زلاتهم ويغفر سياتهم
ويصدق صادقهم ويصدقهم تعالى الله عن الكذب ومن اصدق
من الله قيلا ويفي لهم بعهوده ومن اوفى بعهده من الله ويتكرم عليهم ويحب
من يتكرم عليهم ان ربنا حيي ستير يحب الحيا والستر وهو الذي
يعطي اكثر من الحاجه ويكلف اقل من الطاقه وهو الذي خلق فسوى
وقدر فهدى والذي اخرج المرعى فجعله غثا احوى اي اخرجه
احوى وهو الاخضر الناعم فجعله غثا وهو اليابس اخضر للرعي

اسم الكتاب نكت المرشد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
[illegible] الإسلام [illegible]

وعناء للادكار وضروب الاعتبار كمثل غيث اعجب الكفار نباته ثم يهيج
فتراه مصفرًا ثم يكون حطامًا فيعتبر العاقل بذلك ويتنبه ان الدنيا
على هذا السنن درجت شباب وحضرة ثم هرم وشيبة وفي
الاخره عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا الا
متاع الغرور ففي كل فعل يفعله تيسير للاعتبار وطريق للادكار
ثم من على عباده بارسال رسله وشرع احكام ملته ونزل الكتاب
العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه اي فيما اخبر فيه
عما كان او يكون تنزيل من حكيم حميد ويسر ذكره وضمن حفظه
وجعله نورًا وكتابًا مبينًا يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام
اي سبل السلامه ويخرجهم من الظلمات الى النور يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر جعل في قلوب الابا الحنان واثابهم على ذلك
ثوابًا في الجنان وجعل الموده والرحمه بين الازواج وكتب الثواب
فيما يكون بينهما من ضروب الاصناع وسخر البحار وسخر الانهار
وسخر الليل والنهار وسخر لكم الشمس والاقمار وسخر لكم الارض
لاخراج النبات والملايكه لتحصيل الحسنات والسيات وجعل مع
كل قطرة من الما النازل من السما ملكًا لتكثر البركات متاعًا
لكم ولانعامكم ثم من عصاه بعد معرفته امهله ومن رجع عن عصيانه
اليه قبله ومن اذنب بالنهار ولم يتب فيه بل بالليل غفر له وكذلك
قال تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن اراد ان يذكر
او اراد شكورا ولو جعل طرق المعصيه من الزمان طرفا للتوبه
حتى اذا خرج ذلك الوقت لم تصح التوبه كما فعل في الصلوات
ان الصلاة كانت على المومنين كتابا موقوتا لثبت الاصرار وقد
تفضل سبحانه وتعالى على عباده بان جعل الضروره في الابدان

تسقط

تسقط عنهم التكليف وتحط عنهم من شروطها تفضلًا منه سبحانه
للتخفيف واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وكلما زاد الخوف نقص
من التكليف حتى يصلي العبد وهو يذهب الى غير القبله وعلى غير
وضوء مع عدم الامكان فسبحان من تكرم على عباده بضروب
الرفق والتيسير ويعطيهم من انعامه وافضاله ما يبلغهم به الحظ
الخطير وهو على اتساع حلمه وهو على كثرة ما يعصى كريم وهو
لكثرة العيوب ستار ولكثرة الذنوب غفار يعامل عبده بالاحسان
ويكلفه بالرفق والبيان ويرسل النذر ويمهل العبد ويبدل
السيات بالحسنات ويشفع قومًا بحسنات اخرين كالامامه والتعلم
واوقف الذنوب على اربابها ولا تزر وازره وزر اخرى وله من اللطف
ما لا يتصور لاحد الوصول اليه فاذا انتشرت المائة رحمة في الدار
ظهر لعباده من بره بهم وتكرمه عليهم واحسانه اليهم ما لم يخطر
لخلق في الدنيا على ضميره وعلى ذلك نبه بقوله تعالى فكيف تتقون
ان كفرتم يومًا يجعل الولدان شيبا السما منفطر به كان وعده
مفعولا والوعد يكون خبرًا عن الثواب والوعيد يكون خبرًا عن
العقاب فلما اخبر سبحانه وتعالى ان السما تنفطر من شدة الحر وتكون
السما كالمهل وهو الدهن المذاب كما قال فكانت وردة كالدهان
كالزيت المذاب ثم تنفطر وارض القيمه التي استقرت عليها اقدام
الخلايق وهي كلها نار كالاهاله على متن النار قال مع هذا كله
كان وعده مفعولا وهو معنى قوله لهم الامن يعني في الاخره وهم
مهتدون يعني في الدنيا وقال بعضهم معنى الايه في قوله كان وعده
مفعولا اذ قال يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه ولا تخزنا يوم

القيه انك لا تخلف الميعاد وهذا واشباهه لا يصل اليه تصور انسان
من عشره اللطف ان ينظر الى سماء ينفطر من نار هو عليها مستنفر
ليس بينه وبينها الا ما اهاله كاهاله العين وغلط السها حسن ما به
عام ويكون هو في كنف الله وستره تناديه ملايكه اهل صفوته
الا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنه التي كنتم توعدون نحن اولياوكم
في الحياه الدنيا وفي الاخره اي كنا نرشدكم في الدنيا ونومنكم في
الاخره ولو ذهب اهل الارض باجمعهم متظاهرين باهل السموات
ان يعدوا افضال البارى سبحانه وانعامه على عباده لم يحصوها
ولا يحيط بانعام الله الا الله وان تعدوا نعمه الله لا تحصوها ولكن
على سبيل الامتثال لقوله تعالى واما بنعمه ربك فحدث قيل في
الايه واما بالوحي وبالمعارف والعلوم فحدث فهو الروف الرحيم
فيكون الاسم كما ذكرناه في اسمه الرشيد التي تنزهه عن ذميات
الاخلاق الصبور اسم من اسمايه تعالى انعقد عليه الاجماع
ويكون في حقه تعالى بمعنى الحليم والصبور من كثر منه الصبر فهو مبالغه
من الصابر يقال صابر وصبور وصبار والصبر والصوم والامساك
بمعنى واحد وقال وصف الله تعالى عباده بالثلاثه الاسما فقال انا
وجدناه صابرا نعم العبد في قصه ايوب عليه السلام وقال وقليل
من عبادي الشكور ووصف عباده بان منهم صبار وهو غايه
المبالغه في هذا المعنى فقال ان في ذلك لايات لكل صبار
شكور ولما كانت النعم لا تحصى لم يتصور من العبد شكرها
باسرها وكيف يكون ذلك والشكر من ضروب النعم فلا يتصور
شكر العبد النعمه الا بنعمه وذلك ان النعم تكون دفعا فيكون
اعدام الله البلاء نعمه منه سبحانه ولذلك لا يتصور انحصاره

واما البلاء فانه الامر موجوده فيمكن ان يخلق الله الصبر على جميعها
لعبد فيكون صابرا ولا يتصور ان يكون شاكرا وان كان ذلك
لم يوجد الا شاذا ولا قياس على نادر شاذ والصبر يتصور من
العبد على طرق منها الصبر لله وهو الصبر على اداء الطاعات
واجتناب المحرمات ومنها الصبر في الله على اذاة الناس ومنها
الصبر على الله اي على ما قدره من المصايب في النفس والمال والاهل
ومنها الصبر مع الله وهو الصبر معه على اختياره وهذا معنى التوكل
ومنها الصبر بالله وهو رويه الصبر من الله تعالى واصبر وما
صبرك الا بالله واما الصبر عن الله فحرام بلا خلاف فان العبد لا
غنا به عن الله سبحانه فان كان مومنا علم افتقاره وان كان كافرا
فشاهد فطرته وادله خلقته داله على افتقاره ولله يسجد من
في السموات والارض طوعا وكرها
والصبر يحمد في المواطن كلها والصبر عنك فانه مذموم
وكيف يصبر عن من لا بقا له الا به ولو تركه لحظه لتلاشى في ذاته
واضمحل من وقته هيهات ان ابقا للخليقه من غنى بنفس الحقيقه
تعالى الله علوا كبيرا واول هذا المقام للعبد التصبر ثم بعده
الصبر ثم بعده الاصطبار وهو نهايه الصبر والذي يخفف ثقل
الصبر معرفه الطاف الله سبحانه وانه قد يفعل بالعبد ما
ظاهره ضر وفي باطنه غير ذلك وقال بعض المشايخ الرضا
يكون بالصبر والمعرفه بالاقدار تثمر الرضا واما المصابره فهي
استعمال العبد نفسه مع الصابرين حتى يصبر ولذلك قال اهل
التصوف لا يكتسب خلق الا من ربابه ولا يرقا الى مقام الا برويه
اصحابه فمن صحب الكرما تكرم ومن صحب الشجعان تشجع ومن صحب

اسم الكتاب [illegible] في الاعتقاد الجزء الثالث
[illegible] الاسلام [illegible]

الزهاد زهد ومن مجب المتوكلين توكل وللهذا اشار رسول الله صلى الله
عليه وسلم حيث قال المرء على دين خليله فلينظر احدكم من يخالل
وورد في الحديث ان الله تعالى يسمع الناس يوم القيمة قايلا يقول
يقول الله سبحانه انصتوا كما نصت لكم انا اليوم ظالم ان جاورني
ظلم ظالم ويرجع معنى الحديث الى ان البارى سبحانه وتعالى يعلم ويرى
ويسمع ومع ذلك لا يخلق لهم سمعا الخبر باعمالهم لا ان الله تعالى يعوز
عليه ان يصمت فان ذلك كان يكون بانعدام كلامه وكلامه
سبحانه وتعالى قديم وقد تقدم ذكر الدليل القاطع على ان القديم
لا ينعدم عند ذكرنا حدث العالم واذا رجع العبد في وصفه
تعالى الى معنى الحليم فحلمه ارادة تاخير العقاب عن المجرمين الى
انقضا اليوم الثقيل الذى مقداره خمسون الف سنة ولذلك
قيل لم استحسن العارفون حلم الله عليهم والحلم ارادة تاخير
العقاب وليس برافع للعقاب اصلا فقال ويحك يا هذا انما
يسر العارف بذلك رجا ان يمرها عادة عوادة فلا يزال يرجو
العقاب ابد الابدين ودهر الداهرين فلعله اذا حلم في الحال ان يعفو في
المال بفضله وقد يغتر الجاهل بحلم الله كما قال اهل النفاق لولا
يعذبنا الله بما نقول فقال تعالى حسبهم جهنم يصلونها والاغترار بحلم
الله على نوعين نوع حماله بالله سبحانه كما ذكرنا عن المنافقين يقولون
لو كان ما يقول محمد حقا لاخذنا الله واهلكنا بما نقول فيه وفي
صحبه في منازلنا وخلواتنا فقال تعالى حسبهم جهنم اى ان جهنم كافيه
لهم شاملة لانواع العذاب كلها لا تبقي ولا تذر اى لا تبقي منفصلا
الا حطمته ولا عايبا من بدن الكافر الا اطلعت عليه التي تطلع على
الافيده والنوع الثاني استدراج حتى يقول العبد في ضميره لعلي من

المخصوصين

المخصوصين بان الذنوب لا تضرهم وينظر الى ايمانه وينسي تخالفته
لربه بعمل معرفته به وينسي قوله عليه السلام اتقوا زلة العالم
فانها لا تقال وقوله ويل للجاهل حيث لم يتعلم مرة وويل للعالم
حيث لم يعمل الف مرة وقوله اشد الناس عذابا يوم القيمة عالم
لم ينفعه الله بعلمه واما الذين يعدون مع الله انفاسهم ويسكون
له ضمايرهم وحواسهم فانهم يخافون المخالفة مقام الاحراق بالنار
وينظرون الى قوله عليه السلام الحمى رايد الموت والذنوب
رايد النار ويصدق الاسم على هذا يكون من اسما الذات فان صيره
بمعنى حلمه وحلمه ارادة تاخير العقاب وارادته صفة من صفاته
فالاسم راجع الى اسما الصفات فهذه اسما الله الحسنى
اوردناها وذكرنا من معانيها ما تيسر على شرط
الاختصار والتخلق بما يرجع الى ملازمة معانيها بالقلوب
بعد الفراغ من فهم معانيها على ما تيسر من ذكرها واثرنا ذكرها
على ما ادخله الاثبات في الصحاح فاذا ورد منها ما يفهم منه
ما امر العبد به فليلازمه بقلبه حتى يتخلقه خلقا كالحلم والكرم
والعلم والرحمه والستر والعفو والتوبه ولا يكاد يخفى هذا
على المتامل واذا ورد منها ما يستحيل ان يتصف العبد به كالكبير
والعظيم والمتعالي والمتقدس فيلزم العبد نقيض ذلك كالذله
عند اسمه العزيز والحقاره عند اسمه العظيم والصغار عند
اسمه الكبير الى غير ذلك ولا يكاد يخفى ذلك على متامل بصير واذا
ورد منها ما يدل على الافعال الحميده والمخترعات الحسنه فليجتهد
العبد في تحسين افعاله لربه فيما ورد به التكليف وتحسين
افعاله مع عباده وقد قال المشايخ من احصى اسما الله الحسنى

اسم الكتاب [illegible] في الاعتقاد (الجزء الثالث)
[illegible] الامام الجويني

اظهر الله له من حكم الله ما يعجز عنه اهل زمانه واذا اختلفت
الروايات فزيد في روايه ونقص من اخرى واتفقوا على ان لله
تسعه وتسعين اسما مايه الا واحدًا فلا باس بذكرها باى
الروايات شا لان خبر الواحد قد اتفق عليه الصحابه انه من
عمل به اصاب اذا كان من النقل في حد الثبوت في الدواوين
الصحاح او منقولا من الثقات فمهده احكام معاني اسما الله الحسنى
وهي تشتمل على ذكر ذاته سبحانه وصفاته وافعاله وتقدسه
دمخالفته لخلقه وهذا ما اخبر عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم
في حديثه حيث قال ان لله تسعه وتسعين اسما مايه الا واحدًا من
احصاها دخل الجنه وقد استوعبنا اسما الله تعالى على هذه الروايه
الوارده في كتاب الترمذي وغيره من الصحاح وزدنا على ما اورده
ابو المعالي رحمه الله حيث يكتفي بذكر اسم عن ذكر ما في معناه حتى
انه اورد منها دون الثمانين اسما والله الموفق للصواب برحمته

فصل

قال الامام ابو المعالي رحمه الله ذهب
بعض القدما من ايمتنا الى ان اليدين والعينين والوجه صفات
ثابته للرب تعالى والسبيل الى اثباتها السمع دون قضيه
العقل والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدره وحمل العينين
على البصر وحمل الوجه على الوجود ومن اثبت هذه الصفات
السمعيه وصار الى انها زايده على ما دلت عليه دلالات
العقول استدل بقوله تعالى في صفه ابليس اذ امتنع من
السجود ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي قالوا ولا وجه
لحمل اليدين على القدره اذ جمله المبتدعات مخترعه بالقدره
ففي الحمل على ذلك ابطال فايده التخصيص ذهب ابو

الحسن

الحسن الاشعري رحمه الله الى اثبات يدين لله تعالى ولم يعين
بهما جارحتين ولكنه قال هما صفتان بهما تليق بالربوبيه
دل عليهما الشرع بقوله خلقت بيدي فدل ان الله خصص
ادم بان خلقه بهاتين الصفتين وهذا الاجرا له على قواعد
المعقولات اذ التاثير في المبتدعات انما يكون بالقدره وعلى
ما ذهب اليه يكون التاثير بثلاث صفات القدره واليدان
وعلى ما ذهب اليه ثم ان الله سبحانه ما لحجه لايقاع كل مقدور
وسواء في ذلك ادم عليه السلام وغيره من الحوادث
ثم اذا صح الاختراع باليدين دون القدره كانتا في مقام
قدرتين فيما خلق ادما بهما معا ام باحدهما فان قدر
خلقه بهما معا فقد اشتركا في اختراعه والواحده يصح
ايجاده بها فلا حاجه الى الثانيه كما اذا اثرت قدره في
مقدور فلا حاجه الى تاثير القدره الثانيه وان التاثير في خلق
ادم عليه السلام لا يصح باليد الواحده على حيالها ولا بالا
على انفرادها لم يصح بهما جميعا وينزل ذلك منزله القدرتين
الى دنتين لما لم يصح التاثير باحدها لم يصح بهما وان كان
التاثير وقع بهما ودى ذلك الى انقسام التاثير وذلك
باطل فان تاثير القدره هو ايجاد المقدور وذلك ما لا
يجوز انقسامه فانه يودي الى كون الواحد اثنين وهو مستحيل
ثم التخصيص انما يكون بالاراده ولا تتعلق الاراده الا بجايز
ولا تتعلق بما هو واجب واذا قدرنا ادم صلى الله عليه وسلم
قد خصصه بالوجود بدلا من العدم صح ذلك لكون وجوده
بدلا من العدم صح ذلك لكون وجوده بدلا من عدمه جايزا

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثاني)
وهو شرح ... الارشاد لامام الحرمين

وادا قال قايل خصه بان خلقه باليدين دون غيره نظرنا في
هذا التخصيص ما هو من الافعال فلم نجده الا تعلق هاتين الصفتين
به والتعلق صفة نفس للمتعلق تابعه له بتبعيه الوجوب وهي
تبعيه صفات النفس لا نفسيهما ولا يتصور في الواجب تخصيص
اذ التخصيص يكون بالارادة وهي لا تتعلق الا بجايز واذا بحثنا
على المصحح لتعلق القدرة بالمقدور لم نجد الا كونه جايزا واذا
بحثنا عن وقوعه بدلا من عدمه لم نجد الا الارادة وهذا تصور
في تخصيص ادم وغيره بالوقوع بدلا من القدرة فان كان قد اثر
في وجوده اليدان فما المصحح لتاثيرهما فيه ولا نجد على السبر والتقسيم
الا كونه جايزا ولاجل الجواز تتعلق القدرة وما تعلقت به القدرة
وكانت صالحة لايقاعه اذا تعلقت به الارادة اثرت فيه القدرة
توجد بها فاذا تعلقت الارادة بادم ولم تؤثر فيه القدرة فلم
يكن اذا وجوده بما تصلح القدرة لايقاعه وذلك خروج عن
المعقول راسا وذهب ابو المعالي رحمه الله في طايفة من
حذاق المتكلمين الى ان اليدين هاهنا بمعنى القدرة واعتضد بما ذكرناه
من ان الفعل قد تبين فيه ان المقدور انما يقع بالقدرة دون غيرها
ثم استدل بان قال والذي يحقق ما قلناه هو ان ادم لم يستحق
ان يسجد له من حيث ان خلق باليدين وانما وجب السجود لامر من
الله سبحانه وظاهر الاية يقتضي ان السجود معلل بان يخلق باليدين
فالظاهر اذا متروك وبقي عليه طلبة لغوية وهي قوله تثنية
تثنى اليدين بالذكر وقال القاضي ابو المعالي تكون التثنية هاهنا
للتعظيم كما يكون التكثير للتعظيم في قول القايل امرنا وجعلنا وفعلنا
وهذا الخطاب يختص بالملوك وهو لان التعظيم ولم يوجد في لسان

العرب

العرب التثنية للتعظيم كما وجدت الكثرة للتعظيم ولا تبيان على لغة
العرب ولكن الوجه الذي يصلح به المعنى ويرفع الاشكال هو ان نقول
اليد في لسان العرب على ثلاثة انحا احدها ان تكون اليد بمعنى الجارحة
ولا خفا بهذا والوجه الاخر في تسمية اليدان تكون بمعنى القدرة اذ يقول
العربي ما لي بفلان من يد ومنه قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد
اي عن قوة من المومنين وغلبة وذلة منهم والوجه الثالث
في تسمية اليد هو ان تكون بمعنى النعمة اذ يقول القايل لفلان علي يد
ويعني به النعم المتقدمة له عليه واذا فهم هذا من معنى اليد في لغة
العرب فقد قال عليه السلام خلق الله ادم بيده وكتب التوراة
بيده وغرس جنة عدن بيده فافرد صلى الله عليه وسلم اليد بالذكر
في هذا الحديث ويكون هذا الحديث اليد فيه محمول على القدرة اذ القدرة
تسمى يدا كما ذكرناه ويكون معنى الحديث ان الله تعالى خلق ادم بقدرته
ولم يصرف في خلقته احدا من ملايكته كما فعل في غيره من ذريته
اذ ورد في الحديث ان الملك ياخذ النطفة في الرحم فيقول يا رب
ذكر ام انثى فطيم ام رضيع ما رزقه ما اجله وان الله سخر من شا
من ملايكته في النبات وغرس شجر الجنة ولا فاعل على الحقيقة الا هو
ويكون هذا كقولنا خاط الخايط وتجر التاجر ولا فاعل للكل الا الله
فكل سكون او حركة حلت في يد الصانع من بني ادم وغيرهم فان
الله فاعلها وكذلك علومهم بها وقصدهم اليها وسياتي بيان هذا
في خلق الاعمال في موضعه ان شا الله تعالى وكذلك كتب التوراة بيده
معناه تولى امره وان الملايكة تنقل الصحف من اللوح المحفوظ وتكتب
الصحف على العباد والله سبحانه خلق الكاتب والكتابة والكتبة
وهي حركات الكاتب وسكناته وقد ورد في ماثور الاخبار ان الالواح

[illegible] في الاعتقاد (الجزء الثالث) [illegible]

التي كتب الله فيها التوراة كانت من زمرد اخضر وكانت حروفها كلها
ظاهرها وباطنها والزمرد لا ينتقش في جري العادة ولا يرتسم فيه
رسم وكذلك خص الله جنة عدن بان غرس شجرها بقدرته دون
ان يستعبد بغرسها احدًا من ملائكته واما تثنية اليدين فانما معناه
ان الله خلق ادم بقدرته وهي يد في لغة العرب وانعم عليه بنعمته
وهي يد في لغة العرب ايضًا وخلق ابليس بقدرته ولم ينعم عليه بهدايته
واسعاده فلذلك جاء خطابه سبحانه ما منعك ان تسجد لما خلقت
بيدي استكبرت ام كنت من العالين عند الله ولا انه استكبر ولا شاهد
له والعياذ بالله من التكبر بلا شاهد من الله ولذلك قال المشايخ من
راى ان نفسه خير من احد ولم يشهد له شاهد من الله فهو شيطان
فيقول له ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي ولم يقل لمن لان ما ابلغ
في قضية العموم اذ تنطلق على من يعقل وعلى ما لا يعقل ولا تنطلق
من الا على من يعقل خاصة فكانه يقول له ما منعك ان تسجد
لما خلقت بيدي كائنا ما كان من تراب او غيره غير ان الحق سبحانه
وتعالى يقدم اسبابا في حكمته يظهر اثرها بعد حين وان الله سخر
ابليس في عبادته الافا من السنين وقيل ان الشيطان عبد الله ثمانين
الف سنة وقد صحبه في عبادته جهالتان احداهما ان الاجسام
كانت عنده متفاضلة بطباعها وهي مسئلة فلسفية لا ثبوت ثبوت
لها على مذهب المؤمنين اذ انما هي جسوم وصفات جسوم فيخص
الله اي جسم شاء باي صفة شاء ويبدل الحار باردًا والميت حيًا
الى غير ذلك فالاجسام ظروف للصفات والله يختار لكل ظرف منها
ما يجعل فيه سبحانه وتعالى فلا فضيلة لجسم على اخر الا بتفضيل الله
سبحانه وكان يعتقد ان في عبادة الله الذي هو عند الله افضل وهي العالم

مسئلة

٧٥

مسئلة قدرية لا جريان لها على مذهب اهل السنة المتبرين من الحول
والقوة والمفوضين جميع الامور الى الله سبحانه وتعالى وقد نصبت
للشيطان حبايل ونسجت له قبل خلق ادم بما شاء الله من الزمان ثم
خلق الله ادم عليه السلام من التراب وهو المفضول عند ابليس
اللعين ولم تتقدم له عبادة ثم امر ابليس في جملة الملائكة بالسجود
له والتعظيم لقدره فانف ابليس لعنه الله وجور ربه في حكمه
وكذب ربه في حكمه بتفضيل ادم حيث قال ارايتك هذا الذي كرمت
علي فهذا اقرار منه بان الله كرم ادم عليه وجاهر ربه بقوله انا خير
منه فهذا تصريح من الشيطان لعنه بتكذيب الله فقد كذب ربه
وكذب عليه في قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
او تكونا من الخالدين وقال اهل الاشارة من كذب عليك فقد استهزا
بك الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون فهذا معنى تثنية
اليدين في قوله سبحانه وتعالى لما خلقت بيدي ويشهد لما ذكرناه
قوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة فافرد اليد بالذكر حكاية
عن اليهود لعنهم الله وذلك لما انزل الله تعالى من ذا الذي يقرض
الله قرضًا حسنًا فيضاعفه له قالت اليهود لعنهم الله ان الذي يطلب
القراض لفقير فانزل الله تعالى لقد سمع قول الذين قالوا ان الله فقير
ونحن اغنيا ولاجل ذلك قالت اليهود لعنهم الله يد الله مغلولة
اي عن الانفاق فقالوا انه ينزل الماء على قدر معلوم وحد معلوم
فيخرج به من الزرع اقواتا لخلقه ثم يبدو له ان يعطي فلانا اكثر مما
قسم له عند انزال المطر فلا يتمكن له ان يخرج له زرعًا ان يرزقه
اياه في غير اوان خروج الزرع لئلا تنقلب العادة الجارية فتطلب
القرا لنفسه من الاغنيا بدفعهم الاقوات الى الفقرا فذلك معنى قولهم

يد الله مغلوله فرد الله سبحانه ذلك عليهم بقوله غلت ايديهم ولعنوا
بما قالوا فلا يوجد يهودي كريم ابدا ولا يستطيعون صوله على
غيرهم وغايتهم ان يطلبوا انقاذ انفسهم لانتم اشد رهبة في
صدورهم من الله ثم ان الرب تعالى قال في الرد عليهم بل يداه
مبسوطتان بالتثنيه فقالت اليهود يد الله مغلوله بافراد اليد
بالذكر فجا الجواب في الرد عليهم بالتثنيه بذكر اليدين فقال
بل يداه مبسوطتان لان من يمتنع ان ينفق انما يمتنع لاحد امرين اما
لعدم الاقتدار او لعدم الاراده وهو العجز او البخل فقال تعالى بل
يداه مبسوطتان اي قدرته ونعمته فتلك يدان على لسان العرب
في تسميه القدره يدا والنعمه يدا كما ذكرنا قبل هذا فلا ياتيه
القصور سبحانه من جهه القدره ولا ياتيه المنع من جهه البخل فكان
قايلا يقول فاذا كان قادرا كما وصفتموه ومنعما فلما اكثر
من خلقه فقرا لا يجدون ما ينفقون وهلا اغنى جميع عباده
حتى لا يبقى فقير على وجه الارض فالجواب ما ورد
في الايه ينفق كيف يشاء اي ان له مشيئة قديمة تعلقت بما تعلقت
به من صفه نفسه فلا يزيد ولا ينقص ولا يتقدم ولا يتاخر ولهذا
المعنى اشار ابو القاسم الجنيد رحمه الله حيث قال كرم الله لا
ينقض حكمه وحكمه الله لا تنقض كرمه فلو حكم بالفقر على جميع
خلقه ما كان ذلك قدحا في كونه كريما كيف ولا يعلم العبد اين
الخيره والنعمه اي غناه او فقره او في صحته او سقمه والله يعلم
وانتم لا تعلمون ولعل عبدا من عبيد الله يعلم ربه منه انه لو
اغناه لكفر وطغى وسعى في طرق الردى وجانب التوفيق والهدى
ولله اسرار في عباده واحكامه تدق عن افهام الخلق قال عليه
السلام

السلام اذا ذكر القدر فامسكوا فتكون التثنيه في ذكر اليدين على
ما وصفناه وبالله التوفيق ثم قال رحمه الله بنا على
ان اليدين معناهما القدره ثم لا بعد في تكريم بعض العباد بالتخصيص
بالذكر ونظاير ذلك في كتاب الله سبحانه كثير فانه عز اسمه
اضاف الكعبه الى نفسه للاختصاص لما بذلك من حيث انها
ملك لله كسائر الاماكن واضاف المومنين بصفه العبوديه
الى نفسه حيث قال وعباد الرحمن واضاف روح عيسى عليه
الصلاه والسلام الى نفسه حيث قال فنفخنا فيه من روحنا معنى
خلقنا لعيسى روحا من سائر الارواح التي يملكها سبحانه وتعالى
وكذلك قال في قصه ادم عليه السلام ونفخت فيه من روحي
واختصاص لفظ النفخ كنايه عن التعظيم فان العرب تقول نفخ الامير
في فلان فانتفخ معناه عظم والاضافه في لغه العرب تنقسم الى
اضافه صفه واضافه ملك واضافه تشريف والغرض الذي
اوردناه متقدما على هذا بين معنى اليدين وانما لم يرد بهما
القدره فقط بل القدره والنعمه ثم قال رحمه الله واما
الايه المشتمله على ذكر العينين حيث حكم ابو الحسن بكونهما صفتين
فمن اله الظاهر والعدد اذ لم يثبت احد للباري سبحانه وتعالى
اعينا وهو مقتضى لفظ الايه في الاخبار عن سفينه نوح حيث قال
تجري باعيننا وانما المعنى بالايه انها كانت تجري بهم في موج كالجبال
وهي مكلوه محفوظه من الله تعالى وذلك معنى قوله تجري باعيننا
اي وهي منا محفوظه بالكلايه والرعايه يقال فلان مرأى من
الملك ومسمع اذا كان محفوظه عنايته وتشمله رعايته وهذه
الايه تحتمل ثلاثه اوجه من التاويل احدها ما ذكرناه من الكلايه

..والرعايه ويكون التكثير راجعا الى تعظيم الكلايه فيكون العين
بمعنى الكلايه ويكون التكثير في ذلك بمعنى العظمه ويحتمل ان
يكون الكلايه في التكثير راجعا الى كلايه الله كل من في السفينه
اذ يكلا الله كل واحد بكلايه تخصه ويحتمل ان تكون الكثره
في ذلك لمعنى الكلايه من الله سبحانه ومن ملايكته باذن بامرهم الله
بكلايتها مثل قوله تعالى يحفظونه من امر الله اي بامر الله ويحتمل
ان يراد بالاعين اعين الما التي تفجرت من قوله تعالى وفجرنا الارض
عيونا قيل في معنى ذلك ان الما كان ينزل من السما ويخرج من الارض
فالتقى الما على امر قد قدر فلا يترك النازل الخارج من الارض ان
يصعد ولا يترك الخارج من الارض النازل ان يصل الى الارض فالتقا
الما على امر قد قدر فلا يبعد ان يكون المعنى تجري بما فجرنا من الارض
من عيون الما وقد قيل ان جميع الارض كان يخرج منه الما وان
الما كان ينزل من ابواب السما بدليل قوله ففتحنا ابواب السما
بما منهمر وفجرنا الارض عيونا بالالف واللام فمعنى ظاهر الايه
ان جميع الارض تفجرت والله اعلم بما اراد من ذلك والوجه
الثالث ان يكون معنى قوله تجري باعيننا اي بسادات
اهل الارض واعين الناس ساداتهم وخيارهم ولما لم يكن على وجه
الارض من بني ادم مومن الا اهل السفينه كانوا ساده اهل الارض
واذا احتملت الايه اوجها دخلها الاحتمال وثبت فيها الاجمال
ولذلك قال اهل العلم اذا ثبت الاحتمال سقط بالمسله الاستدلال
واما ذكر الوجه حتى حملوا معناها على ثبوت صفه الله سبحانه
وتعالى فانما صاروا الى ذلك من مقتضى قوله تعالى ويبقى وجه ربك
ذو الجلال والاكرام فلا معنى لحمل الوجه على صفه من صفات الباري

سبحانه

سبحانه اذ لا يختص بالثبوت بعد فنا الخلق صفه من صفاته تعالى بل
هو الباقي بصفاته لا يجوز عليه العدم والوجه عند العرب
على ثلاثه اوصاف احدها الوجه الذي هو الجارحه التي تواجه بها
والثانيه الوجه الذي هو وجود الشي ومنه يقول القايل اذ ذكر لك
وجه هذه القضيه ومعناه اذكر لك القضيه في نفسها والثالثه
من قصصها ان يكون الوجه بمعنى الحرمه المعنويه فاما الوجه
الذي هو الجارحه فمستحيل على الله سبحانه وقد تقدمت الادله
القاطعه على استحاله التحيز على الله سبحانه وبقي التاويل دايرا
بين ان يكون المعنى بها الوجه الذي هو الوجود فيكون المعنى كل
من عليها فان ويبقى وجه ربك اي وجود ربك وهو ذاته سبحانه
وتعالى ويحتمل ان يكون المعنى بالايه ويبقى كل عمل اريد به وجه
الله سبحانه وتعالى وهو المعنى بقوله تعالى في شان القبله وحيث
ما تولوا فثم وجه الله اي وجه امتثال امره ومما يقطع به في
هذه الايه ان المراد بها وجود ذاته سبحانه وتعالى قوله ذو
الجلال والاكرام وقد تبين في شرح اسمه ذي الجلال والاكرام
ما يبين ان المنعوت بالجلال هو الله سبحانه وتعالى وقد قال ويبقى
وجه ربك ذو الجلال فنعت الوجه بالرفع والموصوف بالجلال
هو الله سبحانه وتعالى لان الجلال هو اتصافه بصفات الربوبيه
فلو اريد بالوجه صفه من صفاته لم يتصور ان يوصف بصفات
اذ الصفه لا تقوم بها صفه ومهما ثبت التاويل فلا مطمع في تعيين
معنى وافراده عن غيره وقد قيل في معنى قوله تعالى كل شي هالك
الا وجهه ثلاثه اقوال احدها ان يكون هالك بمعنى ميت من قوله
تعالى ان امرو هلك اي مات فتقدير الايه كل حي ميت الا الله تعالى

والوجه الثاني كل شي هالك ويفنى الا الله سبحانه فانه باق مستمر
الوجود فان قيل في اعتراض هذا التاويل فقد ثبت بقا
الجنه والنار والعرش والكرسي والارواح واللوح والقلم
فهذه سبعه تبقى من مخلوقات الله سبحانه فنقول ما جاز
كما وقع ولذلك قال اهل العلم الجايز كالواقع وليس كل جايزا
واقعا فالباقيات من خلقه تعالى جايزه العدم والجايز كالواقع
فلا يبعد ثابتا على الوجوب من يجوز عليه العدم والوجه الثالث
ان يكون معنى الايه كل ما نفعل لغير الله فانه هالك لا فايده فيه
ولا ثمره له وما نفعل لامتثال امر الله فانه لا ينقطع فايدته ولذلك
قال في سياق الايه له الحكم واليه ترجعون اي له الحكم بالتكليف
واليه المرجع في اعطا الثواب وما نفعل لغير الله قال فيه وقدمنا
الى ما عملوا من عمل فجعلناه هبا منثورا وقال مثل الذين كفروا
بربهم اعمالهم كسراب بقيعه يحسبه الظمان ما حتى اذا جاه
لم يجده شيا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب
قال رحمه الله ومن ذهب من اصحابنا الى اثبات هذه الصفات
بظواهر هذه الايات الزمه سوق كلامه ان يحمل الاستوا والمجي
من الصفات تمسكا بالظواهر وان ساغ تاويلنا فيما يتفق عليه
لم يبعد طريق التاويل فيما ذكرناه وكلا على الاضراب عن الكلام على
الظواهر فاذا اعترض نستشير الى جمل منها في الكتاب والسنه
تلتقي بالاستزواح اليها الحشويه الرعاع المجسمه فيما
يسل عنه قوله تعالى الله نور السموات والارض وقد
تقدم الكلام على هذا الاسم فيما قبل هذا في شرح اسما الله
الحسنى ولا يستنجي منه الا ادنى مسكه من نظر ان يعبد انوار
العالم

العالم والوانها وما صار الى هذا الا المجوس الثنويه حيث قالوا بعباده
النور رغبا وبعباده الظلمه رهبا لان الخير عندهم صادر عن
النور الذي هو يزدان والشر صادر عن اهرمن وهو الظلمه
عندهم ثم من حمل هذه الايه على ظاهرها انسم الكلام عليه فقيل
له ان اردت ان الباري تعالى هو النور الذي حل في الاجسام وهي
الالوان المشرقه كان محالا فان تلك اعراض وهي لا تختص بوصف
واحد بل تختلف كالوان الشمس والقمر والكواكب والنور الاحمر
والابيض والاسود الى غير ذلك من الوان الانوار وهذا لو حمل
على ظاهره تعدد الاله الى عدد الانوار واختلف في نفسه
على اختلافها تعالى الله وتقدس عن جهل الجاهلين وقول المبطلين
وكل اصل يعود الى تعدد الاله فهو كفر يناقض الوحدانيه
والاسلام مبني على الوحدانيه وقال الله لا تتخذوا الاهين اثنين
انما هو اله واحد فاياي فارهبون وهذا مما لا يحتاج فيه الى
اسهاب وتطويل وان اردت ان الله تعالى جسم منير مشرق
تعالى الله عن ذلك حتى فاض منه الاشراق على السموات والارض
فاستنارت بنوره كان محالا من ثلثه اوجه احدها ان الجسم
حادث ولا يجوز في العقل قدمه فان الجسم متالف من اجزا وليس
بواحد على الحقيقه وما من مقدار يقدر فيه في جز معينه الا
والجواز يلحقه فيجوز ان يكون اكبر او اصغر فيحتاج الى مخصص يرجح
له قدرا على قدره المعينه او اصغر وهذه قواطع في حدث الاجسام
ولا يحتاج هذا الدليل الى بسط وتمهيد مع ما تقدم من البراهين
القاطعه على حدث العالم جواهره واعراضه الثاني ان الباري
تعالى لا يقبل الالوان تعالى الله عن ذلك لان الالوان حادثه لا يتصور

[illegible]

القدم في وصفها لانها جنس تحته انواع وليس احد انواعها كمالاً
وما عداها نقص وانما هي على وتيرة واحدة وقد اختلفت اجوبة
اهل التحقيق في استحالة قبول الباري تعالى للالوان فقالت طايفة
لو قيل للباري لون قديم قايم به فالجواب من بعض
العلما ان يقال لو كان كذلك لم يقدر لون زايدًا عن غيره الا ويمكن
تقدير لون اخر فيحتاج في ثبوت واحد منهما دليل على اختصاصه
سبحانه بالاتصاف به وقالت طايفة من اهل العلم لو قدر
للقديم تعالى لون قايم به ثم قدرنا عدمه لم يلزم في ذلك محال
من الاستحالات ويقول الخصم ولو قدرنا وجوده وثبوته في حقه
سبحانه لم يلزم محال قلنا اذا كان كذلك ففي الجواز في حقه
فان الجايز هو الذي لا يلزم في ثبوته ولا في نفيه محال واذا كان
اللون جايزًا كان مفتقرًا الى مخصص ولزم القول بحدوثه
والباري سبحانه وتعالى لا يقبل الحوادث لما سبق بيان ان من قبل
الحوادث كان قبوله لها صفة نفسية له فلم يعر عنها ولا يكون
سابقا لها ويتساق ذلك الى القول بحدثه ومن العلما من قال
لا يثبت للباري تعالى صفة الا بضرورة عقل او دليل قاطع تشهد
له الضرورة بالصحة او خبر شرعي واذا افتقدت هذه الطرق
في حق المدعى تبين عدمه على القطع فمن ادعى اختصاص الباري
تعالى بلون قايم به طولب بالطريق الموصل اليه فلا ضرورة تشهد
ولا دليل على السبر يرشد ولا خبر من الشرع به يعتضد فلا يبقى الا
مجرد الدعوى فان قال انما تمسكنا بخبر الشرع حيث ورد
في كتاب الله تعالى الله نور السموات والارض قلنا اخبار الشرع
على ضربين منها اخبار على قضية النص لا يقبل تاويلا مثل قوله

محمد

محمد رسول الله ومنها ما يقبل التاويل فما يقبل التاويل يشرح ويفسر
على ما يحتمل من وجوده وبلاغته ما لم يكن في شي منها محال
تقتضي العقول باستحالة ذلك فيكون متروكا ويعلم على القطع
ان الشارع ما قصد بخبره ذلك اذ الشرع لا ياتي بما يخالف
العقل بوجه من الوجوه والذي ذهبتم اليه هو مما تحيله العقول
في حق الباري سبحانه وتعالى ولا يجوز عليه الاتصاف به ومن
اصحابنا ايضا من قال ان المصحح لقبول الجواهر الالوان وهو حيزها
اذ ليست الالوان مما يشترط في وجودها الحياة وهذا مما يعلم
على القطع من غير احتياج الى نظر يبلغ الى ذلك لانا على الضرورة
شاهدنا الجمادات متلونة ولا يكترث بقول من قال من الباطنية واهل
التناسخ والسوفسطايية ان كل ما يتخيل جمادًا فانما هي احيا
ذوات ارواح فان ذلك يعلم بطلانه بضرورة العقل ومغالطة
العاقل نفسه ذات السوفسطايية ومن انتحى نحوهم فان كون
الحي حيا وكون الميت ميتا يطلع العقلا عليه بقراين الاحوال من
غير احتياج الى استدلال ولو تشكك العاقل في شي من ذلك لم يكن
للضرورة وجه يقطع به واذا ظهر الشي غاية الظهور فان طلب
الدلالة عليه يشكك في الضرورات ولذلك قال اهل التحقيق
يعوز الدليل في موطنين احدهما فيما يعلم بالضرورة حتى لو قيل
للقايل ما دليلك على وجودك الذي هو اول معلوماته بضرورة
عقله ما وجد دليلا وفي دعايه لطلب الدلالة على ذلك حمق
يحيره ويبلده ولا يحتاج النهار الى دليل والثاني هو ما يدعى
وليس له دليل يدل عليه وهو كل امر يقدر في حق شخص فلا تشهد
له حس ولا ضرورة ولا دليل عقلي ولا دليل شرعي واذا تبين

اسم الكتاب ... (الجزء الثالث)

ذلك وقطعنا ان الجمادات ذات الوان وتبين ان اللون مما لا يشترط
فيه وجود الحياة والرب سبحانه وتعالى لا يتصف بصفة ولا يشترط
في وجودها الحياة لان ذلك يودي الى انها لا يجب وجودها اذ لا
يلفى في نفيها عنه وجه من وجوه الاستحالات واذا تبين ذلك وعلم
ان اللون لا شرط له الا المحل بحثنا بعد هذا عن المصحح لقبول الجوهر
اللون فلم يخل من طريق السبر اما يقبل اللون لوجود الجوهر وذلك
باطل فان العرض موجود ولو قبل الجوهر اللون لكونه موجودا
لقبلت الاعراض الالوان لكونها موجودات او تقبل الجواهر الالوان
لكون الجواهر حادثة وذلك باطل لان الاعراض حوادث فلو قبلت
الجواهر الالوان لحدوث الجواهر لقبلت الاعراض الالوان لحدوثها
فان العلة اذا ثبتت في معلول اطردت بحيث ما ثبتت العلة تبعها
معلولها فلم يبق على التقسيم الا ان الجواهر تقبل الالوان لتحيزها
ولكونها جواهر واذا ثبت ذلك فلا يتصف باللون الا من اتصف
بالتحيز والرب سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز لما تقدم من الدلالة
على حدث كل متحيز واذا ثبتت استحالة تحيزه ولا مصحح لقبول
الالوان الا التحيز تبين استحالة اتصاف البارى تعالى بالالوان
وكذلك القول في كل صفة لا يشترط في وجودها الحياة فان الجوهر
لا يقبلها الا لكونه جوهرا وكونه جوهرا هو معنى تحيزه من غير مزيد
على ما بيناه من الرد على المعتزلة في مصيرهم الى ان الجوهر يتصف
بالجوهرية في عدمه قبل ان يتحيز وقد تبرهن انه لا يعلم جوهرا
من لا يعلمه متحيزا اذ انما جوهريته لقب وضعي اصطلاحي ولا اصل
له وكونه متحيزا حال له صفة نفس وهي تحيزه وما عدا ذلك من
الصفات فلا يقبلها المحل لكونه جوهرا بل لكونه حيا ثم هي تنقسم

فمنها

فمنها ما هو كمال ومنها ما هو نقص فما لا يتصف بالكمال
منها لثبوت كونه تعالى حيا وما كان منها نقصا فانه يستحيل عليه
ثم استحالتها عليه على نوعين احدهما ما يمنع من اختراع الخلق
كالعجز والغفلة وما يضاد العلم ويمنع القصد والاختراع
والنوع الاخر ما هو نقص في نفسه كالعمى والصمم وموانع الادراكات
والرب سبحانه يتعالى عن قبول الافات وقد تقدم بيان ذلك
في حقه سبحانه وتعالى الثالث من وجوه الاستحالة التي ذكرنا
انها ثلاثة في تقدير كونه تعالى مفيضا انواره على اجسام السموات
والارض وهو ان الجسم اذا قام به لون فلا حكم له في غير محله الذي
قام به فاذا قدرنا لونا قام بمحل فان كان اللون بياضا كان المحل
ابيض ولا معنى لكونه ابيض الا قيام البياض به على التحقيق اذ قد بينا
ان التعليل لا معنى له واذا ثبت ذلك فلا يحتاج الى برهان في
استحالة اتصاف محل بما لم يقم به اذ لا معنى للاتصاف الا قيامه
به واما من قال بالتعليل وصار الى ان الصفة اذا قامت بمحل اوجبت
له حكما من جنسها فان كانت بياضا اوجبت له كونه ابيض وقس
على ذلك فانه يحتاج في ان الصفة لا تعم الا محلها الى دليل
تقتضيه دعواه ومن احسن ما قيل في ذلك ان الصفة اذا
قامت بمحل فقد اختصت به وهذا لا يحتاج الى دليل ثم اذا حكمت
فيه لم يخل اما ان تحكم فيه لكونها قائمة به مختصة به او لمعنى اخر
فان قيل ما حكمت فيه من حيث اختصت به بل لمعنى اخر
قلنا ذلك المعنى الذي حكمت صفته فيه لاجله اما ان يكون مختصا
به او لا فان كان مختصا به حالا فيه كان ذلك ايضا لمعنى
ويتسلسل القول وان كان انما حكمت فيه صفته القائمة

اسم الكتاب ... في الاعتقاد (الجزء الثالث)

بالمعنى في غيره صار وجوده مشروطًا بوجود حامل ذلك المعنى
ومعلوم ان محلا لا يشترط في وجوده محل اخر ولا يغير محل
حكم غيره فلو قدرنا قدمه لم يقم به معناه الذي هو علة في ايجاب
الحكم للمحل الاخر وهذا من الركيك من القول فلم يبق الا انها حكمت
في محلها واوجبت له حالا لقيامها به واختصاصها به قيامًا دون غيره
فلو اوجبت حكمها لما لم يختص به من المحال لم يكن بايجاب ذلك
الحكم له اولى من ايجابه لغيره ولو جوزنا ذلك لجوزنا ان تقوم
الصفة بمحل ولا تحكم فيه وهذا ما لم يصر اليه صاير دون اثبات ذلك
ابطال ايجاب الحكم ما لم تقم به الصفة وبيانه انا اذا قدرنا صفة
قايمة بمحل ومثلناه بالبياض كان المحل ابيض ثم نظرنا في قبول الجواهر ١١
الاعراض وجدنا ذلك واجبًا فلزم قيام الالوان بكل جوهر
قطعًا فاذا قام بياض بمحل ثم اوجب كونه محله ابيض ويكون غيره
ايضا ابيض فذلك الغير الموجب له الحكم لا بد من قيام لون به
على القطع حاكم فيه فان كان ذلك اللون بياضًا فهو مبيض به وبالبياض
الذي قام بالجوهر الاخر فصار ابيضين وهذا ما لا يعقل وان كان
لونه الذي قام به سوادًا حكم فيه فصيره اسود وصيره الاخر
موصوفًا بكونه ابيض كان ابيض ببياض غيره اسود بسواد نفسه
الذي قام به فمن حيث لا يخلو كل محل عن قيام لون به ووجوب
اتصاف كل محل بما قام به تبين امتناع حكم صفة في غير محلها
اذ لا نصادف محلا لم تقم به صفة من جنسه توجب له الحكم
الذي يجب له منها ويستحيل مع ذلك اتصاف اخر ولو جاز
ذلك لجاز ان يقوم بياض وسواد بمحل واحد ويحكمان معًا
فيه حتى يكون هو ابيض اسود وهذه الدلالة انما يحتاج اليها على
راى

راى العقلين واما اذا اثبتنا الاحكام وانما معنى كون المحل ابيض وجود
البياض مختصا بالمحل فلا يفتقر مع ذلك الى دليل على استحالة
اتصاف محل بصفة في غيره فاذا اثبت ان الباري تعالى ليس له
لون يقوم به وامتنع ان يحكم لون في محل غير محله فلا يجوز ان
يكون الباري مستنيرًا ولا منيرًا غيره من هذه الاغراض الفاسدة
وقد تكلم العلماء في اشراق الجسوم وما هو فذهبت طايفة
الى ان الاشراق صفات انفس في بعض الالوان وهاولاء يقولون
يوجد البياض على ضربين بياض مشرق من صفة نفسه وبياض غير
مشرق وقد اكثر الناس في الرد على اهل هذا القول ولا نرتضي في
الرد عليه الا انه لو كان الاشراق صفة نفسية ما زايلت فان الاحوال
لا تزال الا انا نحكم عند رؤيتنا الشي بتميزه عن غيره ومخالفته
لخلافه ومثله والاحوال لا تتميز ولا تختلف ولا تتماثل فوجب ان يكون
المرئي موجودًا على القطع فلما رئي الاشراق علمنا انه ليس
بصفة نفسه وقالت الفلاسفة الجسوم على اصناف في طبايعها
فمنها اللماع المشرق ويسمونه الشفاف ومنها المتراص ومنها
الرخو ومنها المتكسر ومنها المتفكك المتمدد ومنها الكثيف
ومنها اللطيف ومنها المايع وكل هذا جمل الاعراض وكل ما
ذكروه راجع الى اعراض زايدة على وجود الاجسام وكل ما يدل
على ثبوت الاعراض فهو دليل على ان هذا التنويع الذي ذكروه ليس
هو في ذوات الجواهر وانما هذه الانواع في انواع الاعراض التي
جهلت الفلاسفة وجودها وانكروها وصيروا كل ما ذكروه
الى الامزجة ولا يتصور مزاج بين الاربعة التي ذكروها فانها لا تتحيز
وما لا يتحيز لا يتجاور والامتزاج ايتلاف وهو لا يتصور في الحرارة

والبرودة والرطوبة واليبوسة لانها اعراض لا تقوم بانفسها وكيف
ياتلف ما لا يتقوم بنفسه لولا الخذلان نعوذ بالله منه والحق
في ذلك ان الجسوم اذا ائتلفت ائتلافا لا تضرس فيه على اي
نوع كان من الاتصاف بالالوان سوادا او بياضا او حمرة او
صفرة لا يجد الهوى كيف يتشبث فيه لعدم التضرس فيتلاعب
عليه فيتوهمه الناظر جسما يتحرك وشانه انا اذا نظرنا الى الشمس
وقد قابلت ماء في اناء او غيره ثم قابل ذلك الماء جسما نرى شعاع
ذلك الماء كانه ينعكس اليه فاذا تحرك الماء تحرك ذلك اللون
في الحايط وليس يحدث في الحايط لون الماء فيه من الوانه واذا
كان بعضه ابيض وبعضه اسود بقي كل شي منه على لونه ولم
يحدث في الحايط او الجسم المقابل لون سوى لونه فالذي يتحرك
انما هو اجزاء الهوى فان الحايط نبصره ساكنا لا يتحرك اذ ذاك
والوانه لا تتحرك اذ لا تتحرك الاعراض ولا تقبل الالوان فالذي
يشرق اشراقه كناية عن تلاعبه على الجسم الذي ليس فيه تضرس
فلا يجد الهوى ما يتشبث به ويتمسك عليه ومثاله الثوب
الابيض تراه ذا خروشة لا ملوسة فيه فيتشبث عليه الهوى
ولا يتحرك فاذا اطرق بمرزبة الكماد تساوت اجزاؤه ولم يبق
فيها فراغ فلم يبق للهوى حيث يتشبث فتلاعب عليه فيتوهم
الناظر من خلف الهوى الى الجسم الاملس فيتوهم ان الاشراق
صفة فيه والذي يحقق ذلك ثلاثة اشيا احداها ان الاجسام
متماثلة في صفات النفس فلا يكون بعضها مشرقا وبعضها
غير مشرق والثاني ان الاعراض لا تقبل الاعراض حتى يقدر
الاشراق عرضا قايما بعرض لانه يودي الى التسلسل والثالث

ان

ان صفات النفس لا ترا فلا يكون الاشراق صفة نفسية لبعض الاجسام
حتى يقال ان اشراق بعض الالوان صفة نفس فيها واذا ابطلت
هذه الاقسام لم يبق الا ما قلناه من تلاعب الهوى على الاجسام
التي لا تضرس فيها ومما يوضح فساد القول بان الله نور بمعنى
الاضاءة تعالى الله عنه وتقدس ان الاله يجب ان يكون حيا عالما
قادرا متصفا باوصاف الربوبية وكيف تتصف الانوار وهي
الوان بهذه الاوصاف العلية وكيف تتصور حياة في الالوان
ثم الاله تجب وحدانيته والانوار كثيرة متعددة ومتماثلة
ومختلفة وتعالى عن كل هذا رب العالمين سبحانه وتعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا قال رحمه الله والمقصود من الاية
ضرب الامثال فهي كذلك على الاجمال وقد نطق بما ذكرناه بيان
الاية فانه عز من قايل قال ويضرب الله الامثال للناس واذا ورد
مثل ضرب فالماخوذ منه معناه لا الممثل به وهذا موضع مزلة
اقدام الجاهلين ينظرون الى المذكور في ضرب المثل ويغفلون عن
المعنى الذي سيق الكلام لاجله ولهذا قال تعالى ان الله لا يستحيي
اي لا يمتنع ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فاما الذين امنوا
فيعلمون انه الحق من ربهم واما الذين كفروا فيقولون ماذا اراد الله
بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا فمن نظر الى الممثل به
احتقر الكلام لجهله بالمعنى ومن نظر الى معنى الكلام ونحو اسانه
هداه الله سبحانه وتعالى ولذلك قال ويضرب الله الامثال للناس
والله بكل شي عليم ولذلك احتاجت الى تفهيم وتفصيل من حيث
دار الكلام على فهم الفاظ من انماط العرب لا يرجع في فهمها الا
من شدا طرفا من اخبار العرب ومقاطع كلامها فمنها قوله

اسم الكتاب نكت ... في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو ... الاسلام ...

الله نور السموات والارض فاما ان يكون النور بمعنى المنور وهو سايغ
في لغة العرب واما ان يكون بمعنى الهادي فيكون على حذف
المضاف واقامة المضاف اليه مقامه فيكون تقدير الكلام الله
هادي اهل السموات والارض واما ان يكون مظهر السموات والارض
من حيث ان النور تظهر به الاشيا واضطرنا الى هذه التاويلات ان
العقل يمنع ان تعبد الانوار التي هي الالوان المستنيرة وان تكون
قديمة واذا قطع العقل باستحالة شي كان باطلا قطعا ثم وجد
من التاويلات في لغة العرب ما تدفع به تلك الاستحالة تمسك
به واعتصم واذا كان مثل ذلك في اخبار الاحاد كان ايسر لان لا
يوجب خبر الاحاد العلم قال رحمه الله ومما يسال عنه قوله
تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وان كنت لمن الساخرين
ولا يلتبس معنى هذه الاية الا على غبي اذ لا يتجه في انتظام الكلام
حمل الجنب على تقدير جارحة مع ذكر التفريط فلا وجه لا حمل
الجنب على جهات او امر الله تعالى وما خذها وقد يراد بالجنب
الجناب والذرا يقال فلان محفوظ برعاية فلان لايذ الى جنبه
عايذ بجنابه وليس ما ذكرنا من مصادف التاويل بل على قطع نعلم
بطلان حمل الجنب الذي اضيف اليه التفريط على الجارحة وردت
هذه الاية فيما يقول الكافر يوم القيامة يا حسرتا على ما فرطت في جنب
الله ومعنى فرطت هاهنا ضيعت يقال فرط اذا نقص وافرط اذا
زاد وهذا القول حكاية عن قول كافر ولا يتجه التفريط من احد
في جنب احد الذي هو جارحة من بدنه اذ لا يعقل ذلك ولو ان الباري
تعالى جسم تعالى الله عنه لكان لا يفهم معنى التفريط في الجنب فان
التكليف لم يرد بطاعة الجنب ولا لمعرفته انما ورد بطاعة ذي

الجنب

ثم كل منا ...

الجنب ومعرفته هذا مع تسليم المحال في ان يكون القديم جسما فهذا افساد
في الخطابة واما الفساد في العقل فهو ان الجنب جسم منا الف حادث
والباري تعالى يتقدس عن التالف والتحيز وقد تقدم في ذلك ما
فيه غنية واذا تبين الفساد على مذهب الحشوية في اللفظ والمعنى
فلا بد من التماس ما يصح به اللفظ من اللغة وما يصح به المعنى من
المعقول فنقول العرب تسمي الجنب الجارحة المخصوصة عرفا
وتسمي غيرها جنبا على الاصل في اللغة اذ يقولون قعد فلان الى جانب
النهر وجانب الجدار قال الله تعالى وما كنت بجانب الغربي اذ قضينا
وما كنت بجانب الطور اذ نادينا ثم تستعمل العرب الجنب مجازا
في الجناب والذرا فتقول فلان يلوذ بجانب فلان اي هو محوش
برعايته محفوظ بكلايته وعلى هذا يحمل معنى الاية من قول من يتحسر
على ما صدر منه في الدنيا من التفريط في امر الله فلم يرفع راسا
بامر الله ولهذا قال وان كنت لمن الساخرين فالمفهوم من الاية انه
سخر في الدنيا بما جاء به الانبيا من الدعوة والهدى ولا يشك في هذا من عرف
مقتضى اللسان العربي او لحظ من المعنى ما يستقيم له به الفهم عن فصيح
الكلام في مقاطع المعاني والاغراض ولكن الله يضل من يشا ويهدي
من يشا وهو اعلم بالمهتدين والتفريط انما يكون فيما امر به لا في
الامير ولا في صفة من صفاته ولو ان امرا في الشاهد امر عبده بامر
بشي ثم لم يمتثل لقال فرطت فيما امرتك به ولم ينتظم في الكلام المفهوم
المعنى ان يقول له فرطت في يدي او في قدمي او في جنبي او في ظهري
اذ لو خاطبه بمثل ذلك لم يكن لكلامه وعتابه معنى يفهم قال بلغ
رحمه الله ومما يسال عنه قوله تعالى يوم يكشف عن ساق فالمعنى
بالاية الانباء عن اهوال يوم القيامة وصعوبة احوالها وما يدفع اليه

اسم الكتاب كشف المرشد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
ومصنفه ... الامام ...

المجرمون من انكا لما راد اخل الامر في الحرب واستعرت الصدور بالغيظ
وحدجت الاعين بالبغضاء وشمخت الانوف والتحمت المصارع فقيل
تد قامت الحرب على ساقها ولا يتخيل حمل الساق على جارحة دو
تحصيل وقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث ظهر
منه تفسير هذه الايه وهو قوله عليه السلام اذا كان يوم القيمه
نادا منادٍ من كان يعبد شيا فليتبعه فمن عبد الشمس اتبعها
ومن عبد القمر اتبعه ومن عبد الطواغيت اتبعها وتبقى هذه الامه
وفيها منافقوها وهم الذين كان الريب والشك في قلوبهم وهم لا يعرفون
ذلك لغلبه التقليد عليهم ولهذا قيل ان النفاق على ضربين نفاق
يعرفه صاحبه ونفاق لا يعرفه صاحبه وليس المراد في هذا الحديث
بقوله وفيها منافقوها عبده الاصنام في سا لهم سرًّا مع اظهار
الاسلام للناس والصلاه واعمال البرفان اوليك يتبعون الطواغيت
فيمن اتبعها لانهم كانوا يعبدونها من دون الله فتسير بهم الى جهنم
وكذلك من عبد غير الله الا ما كان من عيسى عليه السلام وعزير
عليه السلام وعلى ابن ابي طالب عليه السلام فانهم قد عُبدوا
وخلصهم الله سبحانه وتعالى عن ضرر ذلك بفضله ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اوليك عنها مبعدون وقال في شان غيرهم انكم
وما تعبدون من دون حصب جهنم انتم لها واردون ثم جا في
هذا الحديث فياتيهم الله في غير الصوره التي يعرفونه فيها فيقولون
لست ربنا نعوذ بالله منك نحن مكاننا حتى ياتينا ربنا فياتيهم
الله في الصوره التي يعرفونه فيها فيقول انا ربكم فيقولون نعم
انت ربنا فيسجدون فيدعا المنافقون الى السجود فلا يستطيعون
قال ابن عباس فكان ظهورهم صفايد من حديد ثم يذهب المومنون

بانوارهم

بانوارهم ولا يستطيعون المنافقون النهوض معهم فيقولون انظرونا
معناه انتظرونا نقتبس من نوركم فتقول لهم الملايكه ارجعوا
وراكم فالتمسوا نورًا ثم يضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه
الرحمه وظاهره من قبله العذاب ينادونهم الم نكن معكم قالوا
بلى الايه ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم يكشف عن ساق
ويدعون الى السجود فلا يستطيعون خاشعه ابصارهم ترهقهم
ذله وقد كانوا يدعون الى السجود وهم سالمون اي متمكنون من
الاستطاعه على السجود في الدنيا وقال اهل الاشاره في قوله تعالى
له باب باطنه قول لا اله الا الله كانت في السنتهم كما كان المومنون
يقولون وكان الايمان والمعرفه والعلم بها في قلوب المومنين عن
يقين وبرهان لا عن تقليد وتخمين وحسبان وهذا معنى قوله
باطنه فيه الرحمه وظاهره اي ظاهر القول بلا معرفه الا بمجرد التقليد
من قبله العذاب اي من قبل التقليد فاخذوا لا اله الا الله من
الناس من خارج واخذ العارفون لا اله الا الله محمد رسول الله من
قلوبهم ... والله اعلم بسر غيبه ولذلك جاء في الايه ينادونهم
الم نكن معكم اي نقول الشهادتين كما كنتم تقولون ونصلي كما كنتم
تصلون ونحج كما تحجون ونجاهد ونصوم كما كنتم تفعلون وفي
اخر الايه وغركم بالله الغرور وهو الشيطان ولذلك قال اهل العلم
اذا هم احدهم بان ينظر ويستدل جاء به شيطانه اتريد ان
تتشكك في دينك وانت صحيح العقد ثابت الايمان حتى اذا جاءه
الموت اتاه فشككه فتشكك فقال في القبر سمعت الناس يقولون
شيا فقلته ثم قال فاليوم لا يوخذ منكم فديه ولا من الذين كفروا ففرق
بينهم وبين من كان يجاهر بالكفر والعياذ بالله من الشك والشرك

والنفاق ومن جمل قوله تعالى على ان ساق ربه يكشف يوم القيمة
فيسجدون له فقد كفر من ثلاثة اوجه احدها التجسيم واعتقاد
التاليف في جهته سبحانه وتعالى وقد دلت الادلة القاطعة على
حدوث كل مولف او متحيز والوجه الاخر ان جمل السجود للساق
المنكشفة فيكون الساجدون هاهنا قد عبدوا جارحة واحدة من
جوارحه ولذلك قال اهل التحقيق من عبد صفة من صفات الله
تعالى فقد ابطل توحيده كما قالت الباطنية ان صفات الله منفصلة
بصفات فتكون الهية فمن قال اعبد كلام الله او علمه فقد ذهب
توحيده انما نعبد الله الذي لا اله الا هو على ما هو عليه من صفاته
وجلاله وعزته فكيف بمن اعتقد في ربه انه جسم ثم سجد لعضو
من اعضايه والوجه الثالث كذبهم على الله سبحانه في حملهم الاية
على جارحة ولم ياذن لهم ربهم في ذلك ولم يدل دليل عقلي
على ذلك بل دل على استحالته على الله سبحانه وتعالى ولا يعتقد الجاهل
جمله وفي اللسان يعبر عن الشدة بالساق وفي الحرب اذا كان
بعض الناس يقاتلون وبعضهم لا يقاتلون يقال في الحرب فتنة
واذا استوت ولم يبق احد الا اشتغل بالقتال قيل قامت الحرب
على ساق وهذه الاية على ما تفسر في هذا الحديث تنطوي على
اهوال تعم اهل الموقف بقوله من كان يعبد شيا فليتبعه ولذلك
قيل الفتن ثلاث احداها عند الموت والثانية في القبر والثالثة
في الموقف وهي الفتنة الكبرى وليس بعدها فتنة اعاذنا الله من
سخطه بمنه ورحمته قال رحمه الله ومما يسئل عنه قوله تعالى
وجاء ربك والملك صفا صفا وكذلك قوله هل ينظرون الا ان ياتيهم
الله في ظلل من الغمام والملايكة قال رحمه الله وليس المعنى

بالمجي

بالمجي الانتقال والزوال تعالى الله عن ذلك بل المعنى من قوله
وجاء ربك اي وجاء امر ربك وقضاؤه الفصل وحكمه العدل
ومن شايع الكلام التعبير عن الامر بذي الامر في ارادة التعظيم
اذ يقال اذا جاء الامير بطل من سواه وليس الغرض انتقاله بل
المراد اتصال نوافذ اوامره وزواجره واذا كان للتاويل
مجال رحب وللامكان بحر سحب فلا معنى لحمل الاية على ما يقتضي
تثبيت دلالة الحدث قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم
الله في ظلل من الغمام والملايكة قد فسره حديث رسول الله صلى
الله عليه وسلم ينزل ملايكة السما الدنيا فيفزع اليهم اهل الارض
فيقولون هل فيكم ربنا فيقولون ليس فينا وهو ات ثم ينزل
ملايكة السما الثانية فيفزع اليهم اهل الارض فيقولون هل فيكم ربنا
فيقولون ليس فينا وهو ات ثم ينزل ملايكة السما الثالثة
كذلك الحديث ثم ينزل الملايكة الكروبيون وينزل معهم غمام
فيفزع اليهم اهل الارض فيقولون هل فيكم ربنا قال فينصب الصراط
ويوضع الميزان للفصل بين الخلايق وقد قيل ان الفا بمعنى الباء
في قوله في ظلل اي بظلل من الغمام والملايكة بالرفع اي تاتي الملايكة
وقوله وقضي الامر فالذين جاوا هم الملايكة الذين امروا باطلاق
الحساب فيقول اهل كل سماء ليس فينا اي لم نومر باطلاق
الحساب وهو ات اي انه لا بد من الحساب فيما بين العباد واما
قوله رحمه الله اي جا امره وقضاوه الفصل فهو على التوسع
والمجاز فان الذي يمنع ان ياتي الرب بمعنى الانتقال هو يمنع ان ياتي
امره فان امره كلامه وهو صفة من صفاته والصفة لا تفارق الموصوف
بها ولا تنتقل اذ الانتقال انما تختص به الاجسام ولا يقبل الاكوان.

اسم الكتاب ... (الجزء الثالث)

الاستحقير وانما معناه انه تعالى امر ملايكته الكاينين فوق السبع سموات
بان ينزلوا الى ارض القيامه ويطلقوا الحساب فاقبلت الملايكه
وقد امروا ونقال اقبل فلان بامر الملك الى الناس وعلى القطع نعلم
استحاله الانتقال على القديم سبحانه وتعالى وحق المتدين اذا ورد
ما ظاهره يا باه العقل ويودي الى استحاله ان يترك الظاهر ثم يعلم
ان له تاويلا فان لم يكن عالما بوجه تاويله والا فليلتزم انه من
الله ومن عنده ويعلم ما قطع به الدليل العقلي انه لا تغير له
وان الشرع لا ياتي بما يخالف العقل ولكن الاتساع في لسان العرب
من الاضمارات والحذف بان تحذف المضاف وتقام المضاف اليه
مقامه وضروب المجازات كثيره ولا يعدم العالم باللسان ما يكون
له فيه مندوحه عن التورط في ركوب المحال قال رحمه الله
ومما يجب الاعتنا به معارضه الحشويه بايات يوافقون على تاويلها
حتى اذا سلكوا مسلك التاويل عورضوا بذلك التسلسل فيما فيه
التنازع وذلك ان الحشويه اذا اصموا على حمالتهم في ان الباري
تعالى يختص بجهه فوق واحتجوا بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
نعارضون عند ذلك بقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فان التزموا
التمسك بالايتين حملا على الظاهر تناقض الامر فانهم مصممون على
وجوب جهه فوق عليه وان هم صاروا الى التاويل في قوله وهو
معكم اين ما كنتم فحملوه على كونه معنا بالعلم والاحاطه والاقتدار
والرويه والسمع لم يمكن تاويل ايه واخراجها عن الظاهر اولى من تاويل
اخرى واخراجها عن ظاهرها وكذلك نعارض الحشيشيه القايلين
بان الله تعالى يحل بكل مكان ولا يخلو منه مكان بقوله على العرش
استوى وكل من تمسك بالظاهر في ايه وتاول في اخرى فقد ظهر

تناقضه اذ ليس تاويل باولى من تاويل قال رحمه الله وهذا القدر في
ظواهر القران كاف قال رحمه الله واما الاحاديث التي
تمسكوا بها فاحاد لا تفضي الى العلم ولو اضربنا عن جميعها لكان
سايغا ولكنا نومي الى تاويل بعض ما دون منها في الصحاح فمنها
حديث النزول وهو ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ينزل الله الى سما الدنيا في كل ليله جمعه وفي كل ليله في
حديث اخر حين يبقى ثلث الليل فيقول هل من مستغفر فاغفر له
هل من داع فاستجيب له الحديث اعلم ان العرب في لغاتها تغلب
المعاني احيانا على المحسوسات سيما اذا كان للتفهيم في الكلام
فتقول من ذلك لكل ما اتى من الملك الى الناس الرعيه نزولا وما
وصل من الناس الى الملك تسميه رفوعا حتى لو ان الامير في بيت
ورعيته على ظهر ذلك البيت ثم ارسل الامير بامره اليهم لقالوا
نزلت رساله الملك الى الناس ففي مثل هذا تغلب المعنى على الحس والنزول
عند العرب على وجوه منها النزول بمعنى الحكايه فيقولون انزل
لنا مضغلان حرفا حرفا ومنها الانزال بمعنى الخلق من قوله تعالى وانزلنا
الحديد اي خلقنا الحديد وقوله وانزل لكم من الانعام ثمانيه ازواج
اي خلق لكم من الانعام ثمانيه ازواج ويكون النزول بمعنى التواضع
فيقولون من ذلك نزل الامير البوبر للناس اذا لان لهم القول وحسن
السير ووعد بالخير ويكون النزول بمعنى التفهيم من ذلك قوله
تعالى انزله على قلبك ومعناه افهمه قلبك ويكون النزول بمعنى
الانتقال من علو الى سفل من قوله وانزلنا من السما ما طهورا وما
نزله الابتدر معلوم ولما سيل الاوزاعي عن هذا الحديث قال يفعل
الله ما يشا تنبيه منه رحمه الله على ان معناه ان الله سبحانه يفعل

فعلا يسمى عند العرب نزولا ولما كان الثلث الاخير من الليل وقتا للاجابة
الدعا وقبول التوبة وغفران الذنوب سمي ذلك نزولا وهذا
على ما تقتضيه لسان العرب كما وصفنا ومن لغات العرب
ولسنها ان يحذف المضاف وتقيم المضاف اليه مقامه في افادة
المعاني فتقول ضرب الامير اللص او قتل المحارب ومعناه ضرب
عبد الامير اللص وقتل خادم الامير المحارب فلما كان الاهتمام
بذكر الامير بذلك ترك المباشر وغلب المعنوي على المحسوس
وهذا موضع يكون المجاز فيه افصح من الحقيقة ومن ذلك قوله
عليه السلام اول ما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال
له ادبر فادبر والعقل عرض لا يجوز اقباله ولا ادباره ولا يتهم خطابا
لانه صفة وانما المعنى بالحديث ان الله خلق العاقل اي خلق العقل
في محل وخاطب ذلك المحل ولكن لما كان معنى هذا الحديث ومقصوده
الثنا على العقل اغنى بذكره وغلب مجازه على حقيقته فقوله الله
العقل اي ذا العقل ثم من الدليل على ان النزول يطلق ولا يراد
به الانتقال اضافة النزول الى القران ولا يجوز الانتقال على الصفات
ويستوي في ذلك من يقول بقدم الكلام ومن يقول بحدثه وانه
حروف واصوات فان الصفة لا تفارق الموصوف سواء كانت قديمة
او حادثة وقد ذكرنا استحالة انتقال الاعراض في باب حدث
العالم من كتابنا هذا واذا جاز حذف المضاف فيكون معنى
الحديث ان الله يامر ملكا من ملائكته ان ينزل الى السما الدنيا فيقول
ما ذكر في الحديث كما يقال اعطى الامير زيدا مالا وهو لم يباشر الاعطا
بنفسه بل امر باعطائه غيره ويروى هذا الحديث بضم اليا ينزل
ربنا الى السما الدنيا وهذه الرواية اذا صحت ترفع الاشكال ويذهب

قطع

خلق

النزاع وذكر الثلث الاخير من الليل دل دليل على ما تقدم ذكره فانه
وقت لاسعاف الطالبين واجابة الراغبين وجا في قصة يعقوب
عليه السلام حيث قال سوف استغفر لكم ربي انه اخرها الى السحر
واليه الاشارة بقوله تعالى والليل اذ ادبر والصبح اذا اسفر قال
اهل العلم انما اقسم بالسحر وهو اخر الليل اذ قال والليل في
حال ادباره والصبح اذا اسفر واذا ظرف لما يستقبل من الزمان
فكانه يقول والليل في حال ادباره والصبح قبل مجيه وذلك هو
الثلث الاخير من الليل والله اعلم بسر غيبه ومكنون وحيه ومن زعم
من الحشوية ان الله سبحانه وتعالى عن قولهم يجب له جسم فوق وانه
على العرش مماس له فيستحيل منهم حمل حديث النزول على ظاهره
اذ في ذلك نقض لما ذهبوا اليه من التصميم على كونه على العرش
فلا بد لهم من ان يتاولوا حديث النزول فرارا من التناقض في مذهبهم
وكذلك اتفقت الحشوية قاطبة على ان الله عظيم بالجرم تعالى الله
عن قولهم فلا يسعه الا اعلى العرش وارض القيامة والى ذلك
ذهب جهم في طائفة من المجسمة من الكرامية وطوائف اليهود
فعلى هذا المذهب الفاسد لا يصح ايضا ان يحمل حديث النزول
على ظاهره لان الالاه عندهم على قدر لا تجوز الزيادة عليه ولا
النقصان منه وهذه دعوى عرية عن دليل فانه ما من مبلغ من
القدر في جرمية الاجرام الا وتجوز الزيادة عليه والنقصان منه
ومنكر ذلك جاحد للضرورة ولسياق الدلالة ولو وجب قدر
بخصوص لجسم لوجب ذلك لكل جسم من حيث تساوي الاجرام في
التاليفات وتساوي الجواهر التي تالفت الاجرام منها في صفات الانفس
وهذا كله يوذن بالتحكم بلا ادلة تفضي الى العلم وحيد عن سنن

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد للجزولي

الدليل وتقليد لظواهر لم يحيطوا بعلمها واقل ما يلزمونه طرفا نقيض وهما القول بقدم العالم او بحدوث الاله فانهم اذا اثبتوا جسما متحيزا مختصا بقدر في جسميته وبجهة من الجهات بدلا عن غيرها ثم حكموا بقدمه فلا دليل لهم على حدث الاجسام فان الدليل على حدثها قبولها للتاليف والمماسه والمباينه والاختصاص ببعض الجهات فان فهموا دليل الحدوث في العالم لزمهم حدوث ما اثبتوه متحيزا وان جهلوا دلالة حدث العالم ورجعوا الى التقليد وهذا دابهم فان الله لا يعذر الجاهلين بجهلهم اذ لو عذر الجاهل بجهله ما عذب كافرا ابدا فان جميع الكافرين ما ورطهم في الكفر الا جهالاتهم انهم على حق الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اوليك الذين اخبر الله سبحانه عنهم بانهم الاخسرون اعمالا فلا ينتفعون بعبادتهم يوم القيمه لتعريهم عن العلم بربهم وكيف ما دارت هذه القضيه فالكفر لازم لمن جوز على الله ما دل على حدوث العالم لان التقليد لا يفيد في المعقولات واصل ذلك ان الله لا يخلق مع التقليد العلم لان العقل يجوز ضلال الاباء والاجداد اذ ليس لهم دليل لمن قلدوه ولو ظهر الدليل لاستغنى عن التقليد واليه الاشاره بقوله تعالى اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيا ولا يهتدون تنبيها على ان العاقل يتبع ما يجوز في العقل حتى يخصص له احد الجايزين دليل يستند الى ضروره العقل او محسوس او ما بني على محسوس كالتواتر ولهذا لا يقوى عمل احد على الزهد في الدنيا لان الدنيا عند اكثرهم محسوسه المنافع والاخره حجبتهم فيها وفي منافعها المرجوه التقليد ولم يعرجوا على النظر في الادله بالعقول حتى يتوصلوا الى علم اليقين ويرتقوا عن التغرير بالمهج وعن التعرض لخسارة الدنيا

بلغ

والاخره

والاخره والنفس والاهل والمال ولهذا قال ابو القاسم الجنيد رحمه الله من عرف ما يطلب هان عليه ما يترك والنفوس لا تنخدع الا بما تعرفه وتطمين اليه بدليل تعتضد به والا فالظاهر عامر والباطن خراب المساجد من بنيه معموره والقلوب بظلمة الجهالات مغموره وقد قال عليه السلام تعلموا اليقين فاني اتعلمه اي ثبوت العلم على الدوام والله اعلم بما اراده رسوله عليه السلام بمعنى هذا الحديث امران احدهما ان يكون النزول حقيقه من علو الى سفل ويكون الموصوف به ملكا من ملايكته سبحانه والثاني ان يكون النزول معنويا كما اشرنا اليه من اسباغ الله نعماه على عباده وجعله وقتا يتقبل فيه ويهب فيه من الاجور الكثير ما في غيره خلافا للمعتزله حيث قالوا انه يجب على الله تعالى ثواب كل عمل بقدره من غير زياده ولا نقصان وقد قال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر ومعناه قيامها خير من قيام ثمانين سنه قال رحمه الله ومما يقع السوال عنه ما روي عن النبي عليه السلام انه قال اذا كان يوم القيمه واستقر اهل الجنان في النعيم واهل النار في الجحيم وقالت النار هل من مزيد فيضع الجبار قدمه في النار فتقول النار قط قط وهذا مما رواه محمد بن اسماعيل في كتاب التفسير في مسنده الصحيح وللتاويل فيه افسح مجال ومعنى هذا الحديث دائر بين معنى الجبار ومعنى القدم ومعنى الاضافه فاما الجبار فيحتمل ثلاثة معان احدها ان يراد بالجبار عات من عتاة العصاه وقد الهمت النار ان ترقبه فهي لا تزال تستزيد حتى يدخلها ذلك الجبار فتقول عند ذلك قط قط اي حسبي يقال يكفيني وحسبي وقط وقطني كل ذلك بمعنى واحد

قال الشاعر

امتلا الحوض وقال قطني مهلا رويدا قد ملات بطني
وهذا التاويل ضعيف لان مثل هذا المتكبر الجبار لا يتاخر عن دخول النار
فان القران قد اعلمنا ان المتكبرين يدخلون النار قبل الضعفا من ذلك
قوله تعالى حتى اذا اداركوا فيها جميعا قالت اخراهم لاولاهم ربنا هاولا
اضلونا فاتهم عذابا ضعفا من النار قال لكل ضعف ولاكن لا تعلمون
وقالت اولاهم لاخراهم فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب
بما كنتم تكسبون اي انا وانتم سوا في منزلة الكفر وعلة العذاب
هو الكفر فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وقال تعالى انا اطعنا
سادتنا وكبرانا فاضلونا السبيلا ربنا اتهم ضعفين من العذاب
والعنهم لعنا كثيرا قد ذكر في الاية المتقدمة ان الذين اضلوا واتبعوا
على اضلالهم هم يدخلون جهنم قبل التابعين لهم وقال في الاية الثانية
انهم الكبرا فيهم وسادتهم في الدنيا فاثمرت الاية ان المتكبرين يدخلون
النار قبل غيرهم من اتباعهم وقد جا في الحديث ان اهل النار كل متكبر
جبار جظ جعظري جواظ وتجمع هذه الاسما الكبر وثقل النفس وهو
العتل وكثرة اللحم وهو عظم البدن والتشدق وهو صفة الثرثار
والغليظ القلب من غير رقة والحسود والناس في دخول النار يوم
القيمة على اصناف فمنهم من يكون قايما بين الناس على ارض القيمة وهي
كالاهاله على ظهر كالبحر في وسط بحر من النار وقد فاضت النار
على جوانبها فبينما يكون الفاجر كذلك اذا اردته النار من تحت قدميه
فيهوي في النار ما شا الله ثم يستقر في قعرها ونذر الظالمين فيها
جثيا وطايفة اخرى يخرج من النار اعناق تسري من النار في
الموقف فتحمل وتلتقط المتكبرين على انبيا الله وتقول وكلت بكل
جبار عنيد ولي اعرف بهم من الوالدة بولدها وطايفة يدخلون من

ابوابها خالدين فيها فادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها وطايفة اخرى
يذهب بهم الى الصراط فلا تثبت عليه قدمهم كافر منهم فيهوون في
النار خالدين فيها لانهم عن الصراط لناكبون وقيل صراط الدين
وقيل صراط القيمة وطايفة يومرون باتباع ما عبدوه من الطواغيت
والشمس والقمر والكواكب الى غير ذلك فتكبهم في النار انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم وطايفة يسلط عليهم العطش
ثم يرفع لهم سراب كهيئة الما فيقال لهم اتريدون الما فاذا ذهبوا
اليه تهافتوا كتهافت الفراش في النار وهاولا هم اهل الكتاب
اليهود والنصارى وطايفة يضرب بسور بينهم وبين المومنين ثم يذهب
بهم الى النار من ابوابها وهم منافقوا هذه الامة وقد تقدم ذكرهم
في تفسير قوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا
يستطيعون والفرقة المومنة بالله وبرسوله يجوزون على الصراط
كل على قدر قوة ايمانه وقلة ذنوبه او كثرتها حتى يقول العبد
يا رب ابطات بي فيقال ابطا بك عملك والنار تلفح من جوانب الصراط
عليهم حتى يخرجون منها كالحممة وهي الفحمة السودا فقد امتحشوا
اي احترق منهم النار من ابدانهم كثيرا ولا تحرق من المومن مواضع
الوضو تشفعا بنورها ولا مواضع السجود ولا تحرق من بواطنهم
شي ولا يسقون حميما وغساقا وغسلينا ولا يطعمون ضريعا
ولا زقوما ويخرجون من ذلك بشفاعة رسول الله صلى الله عليه
وسلم زمرة بعد زمرة وهذا كله مستفاد من احاديث ثابتة
عن النبي عليه السلام وقد ورد في الحديث لا يدخل النار من في
قلبه مثقال حبة من ايمان مع ذكر خروجه من النار فيجمع بين
الحديثين انه لا يدخل النار مع الطوايف الذين تقدم ذكرهم ولاكنهم

[illegible]

نعدبون على الطبقة العليا من نار جهنم وهم على الصراط يذهبون خارجين
حتى يسرع الله سبحانه لهم بشفاعة رسوله عليه السلام
الى الجنة باذن الله ورحمته فعلى هذه التفاصيل لا يتاخر متكبر
من المتكبرين الى ان يدخل النار اخر من يدخل والله اعلم بسره في
خلقه وذهبت طايفة الى ان الجبار هاهنا ليس الالف واللام فيه
للعهد انما هو للجنس فيكون معناه كل جبار كما قال ويقول الكافر
ياليتني كنت ترابا او اتصوا البهايم تعود ترابا والمراد بذلك
جميع الكفار ومثاله قوله تعالى والملك على ارجايها يعني الملايكة
والملك صفا صفا يعني الملايكة عند اطلاق الحساب فيكون
الجبار هاهنا كناية عن كل جبار ولهذا ورد انما تقول وكلت
بكل جبار عنيد ثم ان الله سبحانه وتعالى جعل في النار لكل كافر
موضعا فاذا ام موضع لم يات صاحبه فتقول هل من مزيد فاذا
امتلات النار واخذ كل كافر موضعه تقول قط قط وقد ذهبت
طايفة الى ان هذا القول يكون بلسان الحال دون مقال مثل قول الشاعر
امتلا الحوض وقال قطني مهلا رويدا قد ملات بطني
وانما معناه انه اذا امتلا نحاله تشهد انه لا يسع فيه اكثر مما جعل
فيه ومن العلما من قال انما يكون ذلك بكلام يخلقه الله لها ولا يمتنع
ذلك وهو الاظهر ولا يترك الظاهر لغيره الا بدليل ولا خلاف في
ان النار حية ترى وتسمع وتتكلم وذلك من الجايزات عند اهل
المعرفة ولا مانع من ذلك وانما يبعد ذلك على من جعل الاجسام
وانما قابلة لما خلق فيها من غير امتناع من ذاتها فالنار انه انما
هي حرارة ولا تضاد بين الحرارة والحياة بفعل البارى سبحانه وتعالى
من ذلك ما يشا وهو على كل شي قدير وهذا التاويل حسن وهو

ان

ان يكون الجبار جميع المتجبرين لان الالف واللام قد تدخل للجنس وتدخل
للعهد ولما انزل الله سبحانه ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
كبر عمر رضي الله عنه وقال لن يغلب عسر يسرين اي ان العسر واحد
واليسر اثنان وانما كان ذلك لان العسر الاول كان للجنس
ولهذا دخلت فيه الالف واللام فكان معنى الاية ان جنس العسر
معه يسر واليسر هنا منكر لم يعرف بالالف واللام ثم اعاد فقال
ان مع العسر هذا العسر الثاني في الذكر هو الاول في المعنى والالف
واللام في الثاني للعهد وهو العسر المذكور اولا فكان المعنى ان
لجنس العسر يسرا ان لجنس العسر يسرا فالاول من العسر هو
الثاني والثاني من اليسر ليس هو الاول لانهما منكران وهي اشارة
من الرب سبحانه الى ان اليسر اكثر من العسر وهذا جار في لسان
العرب لا ينكر اطلاقه وهذان التاويلان المتقدمان وهما ان يكون
الجبار واحدا من الجبابرة فيكون الالف واللام للمعهود عند الله تعالى
وهو جبار معين لذلك والثاني ان يكون الجبار كل جبار فيكون الالف
واللام للجنس وكلا الامرين جايز لا ينكر انما يكونان اعني التاويلين على
ان يحمل الجبار في الحديث على غير الله سبحانه فان حمل على ان الجبار في
الحديث هو الله سبحانه فيحتاج الى نظر اخر في معنى القدم الموضوعة
في النار باول ما تقدم في هذه المسالة الكلام في استحالة الجارحة
على الله سبحانه وتعالى وقد تقدم من بيان ذلك ما لا يخفى عن من له
ادنى تامل وبالله التوفيق واذا حصل العلم باستحالة ذلك عليه
سبحانه وتعالى فيلتمس تاويل يحمل معنى القدم عليه وقد سلك
الناس في ذلك مسلكين احدهما محسوس والاخر معنوي فالمحسوس
من ذلك هو ان يكون القدم عبارة عن قوم تقدموا في الكفر علم الله

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثاني)

انهم يلي جهنم كياجوج وماجوج اذ قال عليه السلام وقد فزع الصحابه
لما قال عليه السلام يقال لآدم ابعث بعث النار من ذريتك فقال
كم فقيل له تسع مائة وتسعة وتسعين الى النار وواحدا الى الجنة فلما
سمع الصحابة ان النار تاخذ لنفسها الفا الا واحدا وابقت للجنة
واحدا من الف خافوا من ذلك واشفقوا فقال لهم الرسول عليه السلام
في بعض طرق هذا الحديث انهم بين اثنين عظيمتين ما كانتا في شيء قط
الا كثرتاه وجا ان جبرايل من يمع رسول الله عليه السلام ليلة اسري
به فقال يا محمد هذا الا مالي جهنم فعلى هذا يظهر ان يكون القدم الذي
ذكر في الحديث امة قدمه من اول الكفار في علم الله ان النار تمتلي بهم
وما تقادم فانه يسمى قدما في اللسان ومن ذلك قوله تعالى وبشر الذين
امنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم ومعناه ان لهم عند الله قسمة ازلية
ووعدا قديما ولن يخلف الله عهده ومن كان له عند الله سبحانه
عهد ناله وبلغه الله اياه والله غالب على امره فهذا معنى يمكن
ان يحمل لفظ القدم عليه وذلك بما لا يجحد لغة والوجه الثاني
وهو المعنوي ما ذهب اليه اهل الاشارة وهو ان الله سبحانه يدخل
النار كل متكبر فاذا دخلها المتكبرون على انبياء الله سبحانه اذلهم الله
بدخولها واهانهم بانكالها فيذلونها وهم داخرون اي اهل ذلة
هذا مقتضى داخرين في اللغة اي متذللين فاليوم تجزون عذاب
الهون بما كنتم تستكبرون فلا يبقى متكبر في الوجود اهل الجنة
متواضعون لربهم علما منهم بجلاله وعظمته واهل النار متذللون
بما وقع عليهم من العذاب الهون فيكون الكبر معدوما وكان
النار يظهر فيها ضرب من التكبر فيضع الجبار سبحانه فيها قدمه
اي يخلق لها ذلة وخوفا ولما كان القدم موضع الذلة بمن ضرب

به

به عبر به عن ذلتها لانه جا في بعض الطرق فتنزوي اي ترجع من طغيانها
الى خلفها والله اعلم بسر ذلك ومعناه وهذه تاويلات يحمل عليها
هذا الحديث والله اعلم بما اراد من ذلك ولنا الاجمال ولهم
العلم على التفصيل وقد شرطنا شرح ما يقتضيه مثل
الكتاب وهذا الشرط لزمنا ان نتكلم على مثل هذه الاحاديث
لاجل ان ذكرها ابو المعالي واشار الى شرحها والا فمقصدنا ان نترك
المتشابهات على مواردها ونبيع الايمان بها ونمرها كما جاءت كذلك
قال احمد ابن حنبل رحمه امروا هذه الاحاديث كما جاءت معناه من غير
تعرض لتاويلاتها وقد اختار اخرون شرحها وذهبوا الى ان
المتشابه ليس هو هذا وقد ذكرنا مذاهبهم في ذلك عند كلامنا
في الاستوى والرد على الكراسية حيث اجروا الله تعالى جهة فوق تعالى
الله عن قولهم علوا كبيرا واذا احتمل الحديث وجها واحدها
يبطله العقل وقطع ببطلانه كالجارحة في هذا الحديث ثم يتوقف
بعد ذلك عن تعيين وجه واحد من محتملاته وهذا شان من كان
ينتهج على وجه لا نقطع بما اراد الله تعالى من ذلك ومن العلما
من قال اذا لم يتبين من الوجوه المحتملة في الاية فقد اريدت كلها
بالاية واذا اتى قرن مثل قوله تعالى ثلاثة قروء ووجدنا القروء
عند العرب تكون الدما وتكون الاطهار وهي انقطاع الدما عن الحايض
لم نقطع بان الله تعالى عين الواحد منهما دون الاخر بل الامر فيه
موكول الى علم الله سبحانه في خطابه فان كان هذا الحديث معناه
ان القدم عبارة عن امة تقادم عهدها بالكفر كانت الاضافة
ها هنا اضافة ملك وكذلك على ما اشار اليه اهل الاشارة من
الصوفية من خلق الذلة للنار في نفسها وزوال سورة تكبرها

رقم المخطوط ٦ كلام
(الجزء الثالث) اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد

على الكافرين تكون ايضاً من اضافة الملك فان الدلالة خلق لله تعالى وملك له تعز من تشا وتذل من تشا قال رحمه الله ومما يتمسك الحشوية به ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خلق الله ادم على صورته ثم قال وهذا الحديث غير مدون في الصحاح وان صح فقد نقل له سبب اغفلته الحشوية وهو ما روى ان رجلاً كان لطم عبداً له حسن الصورة فنهاه النبي عليه السلام عن لطمه وقال ان الله خلق ادم على صورته والها راجعة الى العبد المنهي عن لطمه اعلم ان هذا الحديث يحتمل اربعة اوجه وعليها يدور معناه احدها ان يعود الضمير على العبد الملطوم والثاني ان يعود الضمير على ادم والثالث ان يعود الضمير على تصويره سبحانه والرابع ان يعود الضمير على الله سبحانه ويروى هذا الحديث ان الله خلق ادم على صورة الرحمن ولكنه ضعف طريق نقله والله اعلم بذلك فاما حمل الوجه على العبد الملطوم خاصة فيمكن ان يكون النهي عن لطمه معللاً بان الله خلقه شبيهاً بادم في صورته كما كان يشبه الحسن رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم في خلقه وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لطم الوجه فقال لا تلطموا الوجه نعم ولم يخص وجهاً واحداً من اخر ففيه اشارة الى ان وجه الانسان مكرم في اصل النشاة منهي عن تقبيحه شرعاً فهذا وجه من وجوه تاويلات هذا الحديث الثاني ان يكون ضمير الها على صورته عائداً على ادم نفسه وهو ان خلقه الله تعالى من غير ان يدور في اطوار الخلق من نطفة الى علقة الى مضغة الى العظام والى الحياة والى الرضيع والى الفطيم والى الشباب والى الكهولة والى الشياخ والهرم بل اخترعه الله تعالى على صورته ولم يطهر

فيه

فيه شيا مما ذكرناه فيكون في ذلك تكرمة لادم عليه السلام خاصة وهذا التاويل يضعف من جهة المعنى ولاي شي يستحق من خلق من غير دور في الاطوار فضلاً على من دار في اطوار الخلق بل الله يفضل من اراد من غير هذا التعليل وقد وجد من دار في اطوار الخلق من انبياء الله من لا خلاف في تفضيله على ادم عليه السلام كالرسول محمد عليه السلام وابراهيم خليل الله عليه السلام والثالث ان يعود الضمير على التصوير الذي صور الله ادم عليه صلى الله عليه وسلم وهو ما تقدم القول عليه قبل هذا اذ تكلمنا على قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وان الله تعالى تولى خلق ادم عليه السلام دون ان يسخر في تصويره احداً من ملايكته فيكون معنى الحديث ان الله خلق ادم على تصوير الله اياه من غير وساطة الملايكة في تصويره عليه السلام والوجه الرابع ان يرجع الضمير على الله سبحانه عايداً فيكون معناه ان الله خلق ادم على صورته اضافة ملك وتشريف ويكون معناه ان الله خلق ادم على صورة اضافها الى نفسه وشرفها بذلك وقال اهل التصوف ان الضمير عايد على الله سبحانه وتكون الصورة هاهنا معنوية ان الله خلق ادم ذاتاً وصفات وربنا سبحانه ذات وصفات ويكون معنا ويكون الفرق بين ادم وغيره التمكن من كل فعل وخلق فان الله تعالى خلق الملايكة اهل عقول لا شهوة لهم وخلق البهايم اهل شهوة لا عقول لهم وخلق الجن والشياطين اهل عقول وشهوات لا قدرة لهم الا على الشر وارادته وخلق ادم عليه السلام وجعله ذا عقل وشهوة وقدرة على الخير والشر لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ولذلك قال اهل الاشارة سماه الله خليفة من حيث نبهنا

... ٦ ٣
اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)

له ومنه ما بينهما من سائر الموجودات حتى استقروا من خلقه عليه السلام
سما وارضا وجبالا وبحارا ومن كل حيوان نخلقه وشيا طين وبهايم
وملايكه ونبات وانوار وظلم وملك ومملوك وتدبير وتصوير وهذه
موجودات يتصور شيتها من الخالق الحكيم القادر العليم سبحانه
وتعالى والله اعلم بما اراده عليه السلام من ذلك ~~رسوله~~ وحمل بعضهم
قوله ان الله خلق ادم على صورته اي على خليقته اي فيه شبه
من كل خلق خلقه سبحانه وتعالى وقد تقدم القول عليه
قال رحمه الله ومن احاط بما ذكرناه لم يصعب عليه مدرك
تاويل كل ما يُسئل عنه بعد التثبت وعدم الابتدار الى تاويل ما
يُسئل عنه من مشاكل الاحاديث وهذه اشاره منه رحمه الله الى
اربعة اشيا احدها ان ينظر العاقل الحديث ونقله فان ضَعُفَ
طريق نقله رده ولم يشتغل بشرحه وطلب تاويله ويُضرب
عن ذلك والثاني انه اذا ثبت نقله من الاثبات وكان احادا
لا يوجب العلم بان الرسول قاله فلا يشتغل منه الا بما يجب عند
اخبار الاحاد وهو الحكم فان كان خبرا لا حكم فيه من باب
الامر والنهي وجب التصديق به من حيث نقل الثقه ويدع تفسيره
من حيث انه لم يبلغ مبلغ القطع والثالث ان يثبت الحديث
تواترا كالايات من القران اذ ثبت جميع القران تواترا فان ورد مثل
هذا فلينظر معناه فان كان نصا في معناه لا يحتمل غيره فلا تاويل
له فيه لعدم التاويل في النصوص لا نفراد معناه وهذا عسر الوجود
ولا يجوز وروده ما والعقل يخالفه والرابع ان يرد الحديث
كالايه في التواتر ويكون محتملا وهذا على ضربين احدهما ما يكون
الاحتمال فيه لا يناقض العقل شي منه وما كان هكذا فلا خلاف في

جواز

بلغ

جواز تاويله وتفسيره والضرب الاخر ما كان العقل يناقض احد
محتملاته في سياقها فهذا الذي اختلف اهل العلم في تاويله وطلب
معناه وشرحه فمن جعله متشابها منع من ذلك ومن قال
انه ليس من المتشابه اجاز تاويله ويكون تاويله في تعيين احد
محتملاته بعد القطع ببطلان الوجه الذي يناقض العقل
فهذا موضع التثبت الذي اشار اليه ثم قال رحمه الله فهذا حكم
الله كاف بالغ في اثبات العلوم بالصفات الواجبه لله سبحانه
المنقسمه الى النفسيه والمعنويه وقد اندرج في خلل الكلام
في هذا القسم ايضاح ما يستحيل على الله سبحانه وتعالى واذا انصرم
هذان الركنان لم يبق بعدهما الا الكلام فيما يجوز على الله سبحانه
ونحاز ذلك بتصرم المعتقد بالله التوفيق قال رحمه الله
وقد اندرج في خلل الكلام في هذا القسم ايضاح ما يستحيل على
البارئ تعالى وهذا راجع الى تقسيمه المتقدم بعد باب اثبات
العلم بالصانع فانه قسم الكلام بعد ذلك الباب الى الكلام فيما
يجب لله تعالى وما يجوز عليه وما يستحيل في حقه ثم تكلم فيما يجب
فجعل لله صفات واجبهً وزعم ان منها نفسيهً احوالٌ تثبت
للبارئ تعالى غير معلله ثم منها احوال تثبت له معلله بصفات
قايمة به فاما الصفات النفسيه التي اشار اليها فما ثبت منها
حالٌ واحدة وانما ترجع كلها الى تنزيهه سبحانه وتعالى عن اوصاف
خلقه وما يدل على الحدوث واما صفاته المعلله على مذهب اهل
الحس فلم يثبت ايضا شيٌ منها ولا معنى لكون العالم عالما الا قيام
العلم به وقد تقدم القول في ذلك بغاية البيان فلم يبق من مدارك
العقل في حق القديم سبحانه الا العلم بوجوده على الضروره والعلم

اسم الكتاب [illegible] الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)

نبين بعده عما يدل على الحدوث بالنظر والاستدلال والعلم بصفاته
الثابته له كالعلم والقدره والاراده وساير الصفات الواجبه له
سبحانه وذلك يعلم بافتقار الخلق الى خالق عليم مخبر قدير مريد
قاصد الى ايقاع بعض الموجودات دون بعض ولا يعنيه لاتصافه
سبحانه بهذه الصفات لكنا نعلم على القطع اختصاصه تعالى بهذه
الصفات ولا يجوز لغيره ان يتصف بها ولا ان يتصف هو بصفات
غيره فنعلم انه سبحانه موصوف بها من غير ان نتوهم تكييفا او نقيس
على اتصاف المخلوقين بصفاتهم محددا ما يجب في حق الله سبحانه
وتعالى مع انفراده في ربوبيته واستحالة وجود مثل له سبحانه
وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا يسبح له السموات والسبع والارض
ومن فيهن ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا لقد
احصاهم وعدهم عدا وكلهم اتيه يوم القيمه فردا قال
رحمه الله باب في جواز رويه الله تعالى بالابصار
ووجوب رويته في الاخره للابرار قال رحمه الله هذا
الباب ينقسم ويتفنن وتندرج تحته اصول عظيمه الموقع ونحن
نريد ان نصدر الباب باثبات جواز رويه الله تعالى باب
اثبات جواز الرويه على الله سبحانه وتعالى فصل
قال رحمه الله الاولى بنا تقديم فصول تتعلق بها احتجاج
اهل الحق وتستند اليها الانفصال عن شبه المخالفين فمن اهمها
اثبات الادراك شاهدا اعلم ان كون المدرك مدركا في الشاهد
ليس بواجب وانما هو جايز واذا اتفق رجوانه وجواز عدمه بجواز وجوده
نظرنا في ذلك الجايز وجوده فثبت لنا حدوثه اذ لا يتصف
بالجواز الا الحادث فان حقيقه الجايز ما تساوي وجوده وعدمه
في

في حكم العقل واذا ثبت ذلك فالحوادث على ضربين جواهر واعرا ض
فلا يخلو الادراك من ان يكون احدهما فان كان الادراك
جوهرا لزم من سياقه الا مدرك لانه اذا كان الادراك
جوهرا نفس المدرك ولا يتصف جوهر بجوهر كما لا يقوم جوهر
بجوهر اذ لو قدرنا ذلك لانقلبت الحقايق وتعطلت الاجناس
وقلب الحقايق هو راس المحالات ومبدا الجهالات لان
التجنيس واجب وليس بجايز حتى يتقدر فعلا من الافعال
يقضي عليه بتعلقه بوجوده وعدمه فلو كان العلم علما لو كان
موجودا للزم ان يتصف بما يتميز به عن غيره ويتجانس ويتنوع
ويساق ذلك يفضي الى ما لا نهاية له واذا وجب ان يكون موجودا
حادثا وليس بجوهر تعين كونه عرضا من الاعراض اذ قد بينا
في صدر هذا الكتاب في باب حدث العالم استحالة حادث
زايد على الجواهر والاعراض واذا كان الادراك عرضا من
الاعراض وجب قيامه بمحل حي وهذا معلوم على الضروره
ثم يلزم تعلقه بمدرك موجود اذ لا تعلق للادراك بمتلاشي
اذ ما يرى ويدرك فانه يتميز عن غيره والعدم مما لا يتميز
البعض منها عن البعض وسنرد على البهشميه حيث قالوا ان
الاحوال هي التي تدرك في موضعه ان شا الله تعالى ومن ايمتنا
من سلك في ثبوت الادراكات مسلكا اخر فقال اذا راينا
انسانا يرى تاره ولا يرى اخرى ولا يجب عندنا احدى حالتيه
فلا بد من مخصص وذلك مما تقضي به الضروره ثم ذلك المخصص
لا يخلو من احد امرين اما ان يكون المخصص لكون الراي رايا
ذاته ونفسه او يكون المخصص زايدا على محل الرويه فان كان

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثاني)

الراى هو المخصص لكونه رايا لم يخل اما ان يكون مخصصا لنفسه
بكونه رايا بنفسه حتى تعالى بداته اوجب تخصيص نفسه بكونه
مدركا رايا واذا كان كذلك كان كونه مدركا رايا واجبا
ما دامت نفسه ونحن نعلم منه خلاف ذلك وعلى الضروره
نعلم انه يدرك تارة ولا يدرك احيانا وان قالوا ان نفسه خصصته
بكونه مدركا بارادته كان في الكلام عليه وجهان احدهما ان نطالبه
بالفعل الذى فعله له ليتخصص به وفى ذلك اثبات الادراك
الذى فعله له ليدرك به والثانى ان نقدر المدرك عاقلا والتخصيص
لا يتصور من العاقل وسنبين ذلك فى موضعه ان شا الله تعالى
واذا تبين ان المخصص لكون المدرك مدركا زايد على وجوده لم
يخل ذلك من ان يكون موجودا او معدوما وباطل ان يكون معدوما
لان المعدوم لا يصح منه التخصيص اذ التخصيص انما يكون بالاراده
ولا تقوم الاراده الا بموجود حى عالم ولا يتصف المعدوم بذلك
فوجب ان يكون المخصص لكون المدرك مدركا موجودا زايدا على
المدرك واذا كان موجودا لم يخل اما ان يكون مثلا للمدرك
او خلافا له فان قدر مثلا له فالذى يصح من احدهما يصح من
الاخر فلا يكون احدهما بان يكون مخصصا اولى من الاخر ثم اذا
قدر عدم المثل جاز عدمه واذا كان كذلك فلو كان مخصصا
لم يتصور كون الاخر مدركا اذ عدم المخصص له بكونه مدركا
فوجب ان يكون المخصص له بكونه مدركا مخالفه واذا كان كذلك
وجب اما ان يكون صفة قايمة به تحكم فيه بان تصيره مدركا
واما ان يكون المخصص فاعلا فان اردنا تخصيص المدرك بادراك
كان المخصص فاعلا وان اردنا تخصيص المدرك بادراكه مدركا

مخصوصا

مخصوصا كان المخصص صفة لان للفاعل ان يفعل شيا ويوجده
ويكون تعلق ذلك الفعل صفة نفس له فاذا اقدرنا مخصصا فاعلا
فلا بد له من فعل يفعله فان كان ذلك الفعل متعلقا فالتعلق
ارتباط بين المتعلق والمتعلق وهو حال للمتعلق لا للمتعلق
فاذا انتهى السبر والتقسيم الذى ذكرناه الى هذا الحد تعين
وجود ادراك من مخصص فاعل له وتعين حكم ذلك الفعل الذى
هو ادراك بان يدرك به مدرك معين يتعلق الادراك به
من صفة نفسه وذهبت المعتزله مع ساير الفلاسفه الى
نفى الادراك شاهدا وغايبا اما الفلاسفه فنفوا عن القديم
سبحانه وتعالى كونه مدركا وكذلك حكمهم فى كل صفة للبارى
سبحانه وتعالى وحكموا بان القديم سبحانه وتعالى غير متركب
وانه ابسط البسايط وانه لا يتصف بصفة ولا بحال والاكثر منهم
صاروا الى انه لا يتصف بموجود ولا بمعدوم لان الموجود عندهم
لا بد وان يكون له سبب يولده وهو سبحانه عندهم علة كل علة
وما ... عطلوا الربوبيه عما يليق بها من صفات الجلال والعظمه
وما اثبتت الفلاسفه فى حق القديم سبحانه الا ان قالوا يعلم بداته
على الاجمال لا على التفصيل وعبروا عن ذلك بان قالوا يعلم الكليات
ولا يعلم الجزيات واكثرهم يصير الى انه لا يعلم الا ما صدر عنه
وهو الروحانى الاول ولا يعلم ما بعده ولا يعلم عندهم سما ولا ارضا
ولا فلكا ولا دريا من الدرارى ولا يعلم انسا ولا بحرا ولا حيوانا
ولا نباتا وقالوا هو كالامير لا يعلم الا خاصته ولا يعلم زيدا ولا
عمرا ولا منازلهم ولا ديارهم ولا اسوالهم تعالى الله عما يقولون
وعلى ذلك انما صاروا اليه جهلا بحدث العالم فلو علموه حادثا

اسم الكتاب نكت الإرشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح الإرشاد للإمام الجويني

بالجاهم سابق دلاله الحدث لكون الفاعل حيا عالما قادرا مريدا
محيطا بالعالم على تفاصيله الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير
وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبه في ظلمات الارض ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين ثم الادراك عند الفلاسفه انما هو
بالات لا بد منها في حق المدرك فان كان الادراك بصرا فلا
بد من طبقات العين وغضاريف وتجويفات فيها ينبعث عليها في عضوين
نور يتصل بالمرئى فيدركه الناظر اذ ذاك فاذا حال العين وطبقته بينهما
من طبقاتها ما او بخار غليظ لم يتصل الشعاع وهي القوه الباصره
بالمرئى فكان ذلك منعا من رويه المرئى واذا كان الادراك
سمعا فلا بد من صماخ صلد كالطبل ينفذ منه الى الدماغ شكل
كل ما يقرعه من الهوى برقته عند قرع الصوت الهوى والصوت
عندهم هواء يخرج مندفعا عن الريه وتقطعه مخارج الحروف
يقرع بعضها بعضا فعلى شكل الصوت الخارج عند تقطيعه
يتصور في تجوف الدماغ عند بلوغه الى حالبه الاذن يتصور في
داخل الدماغ كما يتصور عندهم شكل الصوت في البيت المجوف
اذا كان فارغا وكالجبل اذا انعطفت طرفاه وسكن الهوى في تجوفه
فان الصوت يتشكل في ذلك الهوى بقرعه اياه فينعكس الى اذن
المتكلم او من يقابل هواء ذلك الجبل فلا بد من قرع بين جسمين
وعنده يسمع والصوت عندهم هو القرع من غير مزيل وهذا
عكس المسموع كما ينعكس المرئى في المراه الصقيله والماء الراكد
اذا لم يكن في الماء كدوره تذهب صفاه كالمراه اذا لم يكن عليها
من الصدا ما يذهب اشراقها ويذهب انوارها واما ادراك الروائح
فانما يتصور عند الفلاسفه من اجزاء الخيشوم في انابيب مجوفه

تجدر

تجدر الرائحه المتشبثه بالهوى حتى يصل ذلك الهوى الى الدماغ
فيجد ذلك بقوه لا تشكيف عندهم وكل ادراك عندهم فان اللمس
من شرطه فان الرويه اتصال النور بالمرئى والسمع اتصال الهوا
الذي قرعه الصوت بصماخ الاذن وكذلك ادراك الرائحه
انما هو اتصال الهوى بالخيشوم حتى يصل الى الدماغ فتقبل
النفس ذلك وتلتذ به والالتذاذ بدره كلما كان من النفس
الحيوانيه دون الناطقه وللناطقه التذاذ على نوع اخر من الالتذا ذات
لاحاطتها بالعلم وموافقه الفضل والثناء وما جرى هذا المجرى
الدايره على الافكار بالضماير والنطق في السراير وهي التي تفارق الانسان
به ساير الحيوان عند القوم اذ لم يشبها احد من الحيوانات لفيض قوه
النطق من فلك النفس ولم يوافق الفيلسوف على اعراض ادراكا
كان او غيره واما المعتزله من اهل البصره فقد منعوا الادراكات
شاهدا وغايبا كالجباي ومن تابعه على نفي الادراكات وصاروا الى ان
المدرك هو الحي الذي لا افه به ومن عداهم من المعتزله اثبتوا الادراك
شاهدا ووافقوا اخوانهم على نفي الموانع وصرفوها الى اختلال في بنيه
الحاسه فانهم شرطوا البنيه في وجود الادراك وهم يجمعون على نفي
الموانع من ان يدرك الانسان مدركا وقد اتوا بما لا يعقل من حيث
ان الموانع عندهم غير ثابته فاذا قال الجباي معنى المدرك هو الحي
الذي لا افه به فان عنوا بالذي لا افه به الذي لم تقم به افه فنحن نقول
بذلك لان الحي اذا لم تقم به افه تنافي الادراك فلا بد من كونه مدركا
وان عنوا به ان الافه هي اختلال الحاسه فهو مما لا يعقل اذ البنيه لا يكون
اختلالها الا من قبيل الاكوان من افتراق وانضمام وذلك مما لا انتقاد
بينه وبين الادراكات فلم يبق لقولهم هو الحي الذي لا افه به معنى يعقل

اسم الكتاب نكت الإرشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح كتاب الإرشاد للإمام الجويني

وللمدرك بكونه مدركا حال ثابتة وكونه لا آفة به نفي والنفي لا تضاد بينه
وبين شيء كما لا يكون شرطا في شيء لأن الضد انما يضاد ضده من
صفة نفسه وتكون الضدية في انواع الجنس الواحد وقد تقدم شان
ذلك وكذلك الشرط انما يكون شرطا من صفة نفسه وتكون
الشرطية بين جنسين والعدم الذي هو النفي المضاف للآفة التي
ذكروها لا تكون ضدا ولا شرطا اذ لا نفس له ولو ساغ ذلك لقايله
لساغ لغيره ان يقول العالم هو الحي الذي لا آفة به وذلك يودي
الى ابطال الدليل على ثبوت الاعراض وقد قامت دلالة السبر
والتقسيم على ثبوتها فلا نكترث بقول من ينكرها وكذلك اذا
شرطوا بنية مخصوصة في الادراك لم يتجه الرد على من سلك
ذلك المسلك في العلوم ونحوها من القدر والارادات واذا ثبت
الادراك بما اشرنا اليه فليس له شرط الا كون المحل حيا فالحياة
شرطه والمحل اذ ليس العلم شرطا في الادراك ومن شرط البنية
لم يكن على بصيرة من حقايق المعقولات ولا عالما بالشرطية العقلية
وقد تقدم وصفنا للشرطية وما تعلق بها فيما قبل من هذا المجموع
ولا يشترط جوهر الا فيما يقوم به من الصفات اذ لو جعلنا جوهرا
شرطا في صفة قايمة بجوهر اخر للزم من ذلك اشتراط احد
الجوهرين في الثاني اذ لا يعرا احدهما عن الصفات ولا كان يجوز ثبوتها
الا بالجوهر الاخر فكان يلزم من وجود احد الجوهرين وجود الثاني
والشرطية لا تدخل في الجنس الواحد فاذا قدرنا قيام ادراك
بمحل شرطافت به جواهر كثيرة فلا اثر لبعضها في بعض ولكن الله
سبحانه اجرا لنا انموذجات من افعاله لنستدل بها على ما سواها
فجعل لنا ادراك الرؤية في عضو مخصوص وليس ذلك العضو شرطا

٩٧

في الادراك الذي هو البصر ولو جعله في كل جزء من البدن لكان
قابلا له لتساوي الجواهر في صحة قبول الاعراض وجعل فيه موانع
تمنعه من قيام السمع به وساير الادراكات وجعل السمع في عضو
مخصوص وليس ذلك العضو شرطا فيه ولو جعل الله سبحانه
السمع حيث ما شا من اجزاء البدن لكان تقبله ويتصف به لتسا وى
الجواهر في صفات انفسها وجعل فيه موانع تمنعه من قيام ساير
الادراكات به وجعل ادراك الطعوم في عضو مخصوص ولو
جعله في غيره من اجزاء البدن لكان جايزا ولا تصف به لتساوي
الجواهر في قبول الصفات وجعل ادراك الروايح في عضو مخصوص
ولو جعله في غيره من الاجزاء لكان جايزا ولا تصف به وجعل فيه
موانع تمنعه من قيام ساير الادراكات به واعلم ان كل ما
يرى يجوز ان يسمع لولا الموانع وكل ما يجوز ان يسمع يجوز ان يرا
لولا الموانع وكذلك ساير الادراكات حتى يجب لكل جزء حي ان تقوم
به ستة ادراكات او موانع او بعض الادراكات وبعض الموانع وسياتي
بيان هذه المسالة بعد هذا ان شا الله تعالى لان المصحح لكون المدرك
مدركا كونه حيا والمصحح لكون المدرك مدركا كونه موجودا والجوا هر
متماثلة فليس جوهر باولى بقبول ادراك البصر من غيره من الجواهر
ولا الجوهر بقبول ادراك السمع باولى من جوهر اخر ولذلك القول في
ساير الادراكات وذلك لكون الجواهر احياء والحياة شرط في الادراكا ت
والشرط لا يعرى عن المشروط الا الى ضد من اضداده فكل جوهر
حي لا يخلو عن قبول الستة الادراكات الا الى اضدادها لكن الباري
تعالى خصص منها ما شا من الادراك بما شا منها ولم تخل عن اضداد
ساير الادراكات ثم تكون في الجوهر الواحد من اجزاء الحي ستة ادراكات

اسم الكتاب تكملة ... في الاعتقاد (الجزء الثاني)

يدرك بكل درك منها كل موجود في الوجود حيا كان او جمادا او قديما
او حادثا او صفة او موصوفا وما لم تتعلق به الادراكات تعلقت به
الموانع بدلا عنها ليلا يخلوا المحل عن الضدين وسنشبع القول في هذه
المسله فانها بعيده الغور عسره الانقياد الا على المهره في هذا الفن
من التحقيق وزل فيها فرق المعتزله والملحده وكثير من العامه
وبالله التوفيق قال ابو طالب رحمه الله ومما يقوى التمسك به في نفي
اشتراط البنيه ان الشرط حكمه ان يطرد شاهدا وغايبا ولذلك
قالت المعتزله لما كان كون الحي حيا شرطا في كونه عالما شاهدا
لزم القضا بمثله غايبا فلو كان كون المدرك مدركا مشروطا بكونه
مبنيا لكان كون القديم مدركا مشروطا بكونه مبنيا تعالى الله عن
قول المبطلين وهذا لا يخالفنا فيه اهل الاعتزال ولكنهم انكروا في
القديم ان يكون مدركا لثلاثه اشيا منها انه لو كان تعالى مدركا
بادراك لوجب ان يكون ادراكه قديما ولو كان كذلك لشاركه في القدم
ولكان الاها لكونه مشاركا له في القدم وهو اخص صفاته على زعمهم
والاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في بقيه الصفات النفسيه
ولوجب ان يكونا مثلين والثاني انه لو كان مدركا من صفه نفسه
كما قال اوايل المعتزله من اهل البصره لكان لا يقع الفرق بين ادراك
السمع والبصر اذ صفات النفس لا تتعلق لانها ليست موجودات
ومن حكم التعلق ان يكون صفه نفسيه تتبع موجودا ويكون حالا
له ولا بد للمدرك من مدرك يتعلق به ادراكه فامتنع عندهم ان
يكون البارى تعالى مدركا بادراك وامتنع ان يكون مدركا من صفه
نفسه والثالث هو ان الادراك عند جميعهم لا يجوز ثباته
الا ببنيه مخصوصه ولكل ادراك بنيه كما ذكرنا قبل هذا فلو كان

الا له رايبا لكان له عين ولو كان سميعا لكان له اذن ولو ادرك
الروايح عندهم لكان له انف ولو كان مدركا للطعوم لكان له
لسان ولو كان مدركا للالام واللذات عندهم لكان له قلب ولو
كان متالما فانه لا يدرك المدرك في الشاهد الالام الا بنيه ويقوم به
من الالام ومن اثبت الادراك شاهدا زاد على اشتراط البنيه اشتراط
الاشعه فقال تنبعث من انسان العين اشعه تتصل بالمرى كما
سنذكره بعد هذا ان شا الله تعالى ثم اختلفوا في الاشعه على نوعين
فمنهم من يقول نفس الاشعه هي الادراكات من غير مزيد وهو نور
لطيف ينبعث من داخل العين ويتصل بالمرى ولا معنى لكون المرى
مدركا الا اتصال الاشعه بالمرى واستقرارها عليه والطايفه
الثانيه اثبتوا ادراكا وزعموا انه يتعلق بالمرى وقالوا اذا فتح
الحيوان عينيه ليرا مدركا خرج من دايره العين شعاع اسود
لطيف مجوف كالانبوب من اليراعه او غيرها فيجتمع نور العين في
ظل الشعاع المنبعث ويتعلق الادراك من العين بالمدرك في ظل
الشعاع المجوف وهو اول ما يخرج من العين على قدر دايره انسان
العين وما طال امتد حتى يسع الافق في داخل الشعاع ولا تمانع عندهم
احكام الاشعه اذا التقت بان ينظر انسان وينظر معه اخر الى
تلك الجهه بعينها ويستحيل ذلك عند اهل الحق القايلين بتماثل
الجواهر وان جوهرين يتمانعان على حيز واحد فاذا التقا شعاعان
من طريقين يستحيل تداخلهما ويمتنع وصول كل واحد منهما الى المرى
لكون الاخر مانعا له من ذلك اذ لا تداخل وقد زعمت الفلاسفه
ان الاجسام اللطيفه تتفاضل في لطافتها وهي في اللطافه على ثلثه
اضرب ضرب منها هو الهوى وهو لا يمتنع مداخلته للاجسام المايعه

اسم الكتاب ... الاعتقاد ...

كالما وسائر المايعات وتتداخل في الرخوة من الاجسام كالقطن والصوف والتراب الى غير ذلك والطف منه الانوار الكاينة في العين المنبعثة منه فانه تتداخل في الهوى كما يتداخل الهوى في المايعات والطف من ذلك اجسام مشرقة تنبعث عن الشمس وتنبسط على الهوى وبها تنبسط اشعة العين وتشرق الاشعة بانوار مشرقة عن الشمس فاذا قوي هذا الشعاع الكاين من الشمس لم يمتد نور العين وانعكس عند ذلك حسيرا كليلا وذلك لا لكثرة لطافة شعاع الشمس ولذلك يمتد شعاع العين الى شعاع المصباح ولا يمتد الى قرص الشمس واذا اشرقت الشمس على مصباح لم يمتد نوره الى الهوى بل داخله نور الشمس وتلاشا ضوء المصباح في حقه وما ذلك الا لتداخل نور الشمس نور المصباح فصيره هو وكان نور المصباح لم يكن في هديان طويل لهم في سبب اختلاف الجسوم هذا الاختلاف ولو بصرهم الله الحق لعلموا ان هذه كلها انما هي اعراض وخلق ادراكات وموانع يفعل الله في ملكه ما يريد وسنرد على الفلاسفة والمعتزلة فيما ذهبوا اليه من مخالفة الحق واهله ان شا الله تعالى قال رحمه الله واذا ثبت الادراك وتقرر عدم افتقاره الى بنية وجواز قيامه بالجوهر الفرد فنبني على ذلك اصلا في ايضاحه بطلان عظيمة المعتزلة وذلك انهم قالوا لا يدرك المدرك بادراك الروية حتى ينبعث شعاع من ناظر الراي ويتصل بالمرئي فاذا استد الشعاع وتحقق انبعاثه من الحاسة واتصل بالمرئي واستقرت قواعده عليه ولاقا الطرف الاخر المرئي ولم ينب عنه فيرى عند ذلك واذا كان المرئي بينه وبين الراي حجاب كثيف منع الشعاع من النفوذ لم يره واذا بعدت المسافة وصارت بحيث تنبو الاشعة

عنها

عنها وتتبدد فلا يرى البعيد وان افرط قربه من الناظر وامتنع من افراط القرب انبعاث الاشعة لم يُرَ ايضا ولذلك لا يُرى داخل الاجفان عندهم وحملوا روية الراي نفسه عند النظر الى جسم صقيل على ذلك فقالوا الاشعة تنبعث فاذا لاقت جسما صقيلا لم تتشبث به اذا لا تضرس للصقيل فينعكس الشعاع الى الناظر ويتصل به فيدرك اذ ذاك نفسه واذا انعرج للشعاع من الاحول وغيره لم يُدرَك المُدرَك على ما هو عليه لعدم استداد الشعاع في هذيان طويل لا يحتمل المعتقد شرحه اعلم ان المعتزلة شرطوا في حصول كون المرئي مرئيا شروطا لا تجري على قواعد اهل الحق وانما بُنيت على جهالات واهواء من غير تثبت ونظر واستدلال فمنها ان شرطوا البنية وقد تقدم القول على ابطال ذلك فان الادراك ان كان عرضا فلا يتصور ثبوته الا قائما بمحل واحد ولا حاجة به الى جواهر قريبة منه او بعيدة عنه ثم لو كانت بنية العين مشروطة في الادراك اشتراطا عقليا لكانت البنية على حد السوية حتى لا تكون بنية اكبر من بنية لان روابط العقل لا يدخلها التفاوت اذ هي في رتبة الوجوب ولا يتطرق الجواز الى الشرطية وذلك لما كان الجوهر شرطا في ثبوت العرض كانت الجواهر كلها على حد الدوية فلا يتصور جوهر اكبر من جوهر ولا اصغر منه اذ ذاك يخرجها عن الفرد انية الى التاليف فلا يكون جسم اكبر من جسم الا بانضمام جواهر اليه ولا يكون جسم اصغر من جسم الا بنقص جواهر عن عدد الاكبر وهذا ما لا يخالف فيه من العقلا من تامل ادنى تامل ثم اذا اشترطت البنية وهي عدد فيلزم ان يشترط شكل العين على هيئة مخصوصة وقد شاهدنا اشكالها تختلف ثم لا يشترط من البنية جوهر واحد

في القدر

اسم الكتاب تكملة الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح الارشاد للامام الجويني

واذا انضم ما لا يكون شرطا الى ما لا يكون شرطا لم يكن احدهما شرطا
ولا كلاهما شرطا ثم اذا كان شرط الرويه البنيه لم يخل اما ان
تكون البنيه شرطا واحدا او شروطا كثيره وباطل ان تكون البنيه
شرطا واحدا فانها مولفه من احاد لا يعلم عددها الا الله سبحانه
واذا كانت شروطا كثيره كان كل واحد منها شرطا في الادراك
ولذلك اذا تعددت الشروط ثم عدم منها واحد بطل اشتراط
سايرها في حق الشرط فتكون الشروط على هذا كالشرط الواحد
الا ترى انه لما كانت الاراده مثلا لها ثلاثه شروط احدها العلم
بالمراد اذ لا يجوز ان يريد المريد ما لا يعلمه والثاني الحياه فلا يكون
المريد الا حيا وذلك يعلم على الضروره والثالث المحل فلا
يجوز وجود اراده الا قايمة بمحل يرجع اليه حكمها لان الصفه
لا وجود لها البته الا في محل وقد سبق بيان ذلك في باب
حدث العالم عند كلامنا على استحاله تعري الجواهر عن الاعراض
ومع انها مشروطه بالثلاثه شروط اذا قدر منها انتقاص واحد
لم يصح وجودها بوجه من الوجوه فصارت الشروط الثلاثه
في حقها كالشرط الواحد اذا قدر عدمه لم يصح وجود المشروط
فلو كانت البنيه شرطا في وجود الادراك لكانت شروطا كثيره
اذ بنيه العين مولفه من جواهر لا يحصيها عددا و كثره فكان
كذلك ثم قدرنا نقض جوهر واحد من البنيه فبطل اشتراط سايرها
كما قدرناه وهذا يبين ان البنيه ليست شرطا في وجود الادراك
ثم لو كانت بنيه العين شرطا في وجود الرويه وهي مماثله لبنيه
الاذن والانف وغيرها من بنيه محل دراك اذ الجواهر متماثله
لاستوايها في صفات الانفس ثم لم تكن بنيه العين بكونها شرطا

في ادراك الرويه باولى منها ان تكون شرطا في ادراك السمع ولو قدر
ذلك لجاز ولم يلق محال عند تقديره وبتبين بذلك تحكمهم في ذلك
كله ثم قد شرطت المعتزله في حاسه الرويه ان تكون على ما هي عليه
من بياض في بعضها وسواد في البعض منها او زرق ثم شرطوا فيها
طعما مخصوصا وهو الملوحه وقد علمنا على الضروره انه ليس بين
اللون والرويه ارتباط معقول كيف والرويه مشروطه بالحياه
وليس اللون مشروطا بالحياه اذ نشاهد الالوان قايمه بالجمادات
واذا كانت الحياه شرطا في الادراك وكان اللون شرطا في الادراك
وجب ان تكون الحياه شرطا في اللون وليس الامر كذلك لان الشرط
الاعلى شرط في الشروط تحته مثال ذلك ان المحل شرط في ثبوت
الاراده وكل شرط بعده شرط في الاراده وجب ان يكون المحل
شرطا فيه كالعلم لما كان شرطا في الاراده وكانت الاراده مشروطه
بالمحل وجب ان يكون المحل شرط في العلم وكذلك لما كانت الحياه
شرطا في الاراده وكان العلم ايضا شرطا في الاراده وجب ان تكون
الحياه شرطا في العلم وهذا لا يختلف اذ لو لم يكن الامر كذلك لبطلت
الشرطيه وادى ذلك الى وجود المشروط مع ضد شرطه فانا اذا
قدرنا صفه مشروطه بشيين ولا ارتباط بينهما اعني الشرطين
في المعنى جاز وجود احد الشيين مع ضد الاخر ويودي ذلك
اما الى وجود المشروط بالشرطين مع احدهما ومع ضد الاخر
وهذا محال يودي الى ابطال الشرطيه بينه وبين المعدوم منهما
والى اجتماع النقيضين وقد بينا في مراتب التضاد ان وجود الشي
مع ضد شرطه هي ضربه التناقض كوجود العلم مع الموت اذ هو
ضد شرطه الذي هو الحياه وكذلك حكم التضاد فما كان ضد الشي

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد ...
وهو شرح ... ارشاد الامام الجويني

فلا بد من ان يكون ضدا لجميع اضداد ضده اذ الضدية انما تكون بين انواع
الجنس الواحد الا ما ذكرناه من ضدية التناقض وما كان شرطا
في شيء فلا بد وان يكون شرطا في جميع اضداده فاذا كان البياض
شرطا في وجود الادراك يلزم ان يكون شرطا في وجود العمى وهو
ضد الادراك واذا كان السواد في العين شرطا في وجود الادراك
فيلزم ان يكون شرطا في وجود العمى وكذلك اشتراطهم الملوحة
في وجود الادراك فيلزم ان تكون الحلاوة وساير الطعوم سوا الملوحة
ضدا للادراك اذ وجود المشروط مع ضد شرطه تناقض كما بيناه
ويلزم ان تكون الملوحة شرطا في العمى وقضايا العقل في ادلتها
انما هي دايرة على تحقيق الشروط وتحقيق التضاد وتحقيق المخالفة
وتحقيق المماثلة وحكم التعلق وما يتعلق بهذه من اقسام انواع
المعقولات في ضروب الاستدلال والنظر باحث والضرورة حاكم
والله هو الموفق لاصابة الحق في ذلك كله واما ما ذهبوا اليه من
انبعاث اشعة العين فتحكم لا يقضي اليه حس ولا تقتضيه ضرورة
عقل ولا يرد فيه خبر شرعي ولا يوصل اليه نظر عقلي فلم يبق الا محض
تحكم بلا دليل ولا يرتضي بهذه المنزلة منصفا في نظره ولا متدين في
حق نفسه ليرشدها مناهج السلامة في اخرتها اذ لا اعتماد على شي
مما قالوه عقلا ولا شرعا فاما ذهابهم الى ذلك فنظرا [illegible]
الاشعة بعد عدمها فاما الفيلسوف فذهابه الى تولد الاشعة
وكونها بعد ان لم تكن فاقرار بحدث العالم وجملة الفلاسفة ينكرون
ذلك ويقولون لا حادث الا الاجتماع والافتراق وهما المعبر عنهما
بالعرض عندهم وهي الكون والفساد عندهم ولا يتولد عندهم متحيز
البتة كما لا يحدث عندهم متحيز وانما هو كناية عن اجتماع العناصر

وافتراقها

وافتراقها فان ذهبوا الى حدوث الاشعة فقد ناقضوا القول بقدم
الجواهر المتحيزة وان قالوا انها كانت موجودة طالبناهم بالحيثية
في حقها وان كانت ولا محيص لهم عن ذلك فنقول لا تخلوا اما
ان تكون في داخل العين او خارجا منه وباطل ان تكون في داخل العين
في انسانها فان ذلك يودي الى ان تسع السموات والارض في قدر
عدسة وذلك مما يعلم بطلانه بضرورة العقل وان قالوا انها
كانت خارجة من العين فما الذي جعلها في العين حتى انبعثت منه
الى المرئي وكما استحال ان تكون في العين ابتداء فكذلك يستحيل ان تكون
خارجا من الحاسة التي هي العين ثم يعود فيها لكي تنبعث منها
الى المرئي وتتصل به فان قالوا تنبعث من العين منها على قدر انسان
العين ثم اذا امتدت تولد منها ما هو اكثر منها ومن ذلك تتولد
ما هو اكثر منه حتى تتصل الى المرئي قلنا هذا يودي بقايله الى ان
تتولد جواهر لا غاية لها في الزمن الواحد فان التولد لا يقضي بتاخير
زمان عن المحل المولد ودخول ما لا نهاية له مستحيل ثم التولد
في [illegible] ممتنع لانه يودي الى كون الواحد اثنين كيف وقد دل الدليل
على ان المثل لا يتولد من مثله اذ ليس احدهما بان يكون مولدا باولى
من الثاني ثم اذا قدرنا شعاعا في العين والانسان نايم فهل ينسد ذلك
الشعاع او ينكف عن الانبساط لاجل النوم والنوم عرض ولا يضاد
العرض الجوهر اذ لا تضاد بين الصفة والموصوف اصلا فان قيل انما
يمتنع انبعاث الاشعة من النايم لانسداد اجفانه قلنا نقدر من
ينفتح اجفانه وهو نايم وقد سلموا ان النوم لا يصح معه ادراك
الروية وذلك يقضي بان تنبعث الاشعة ولا يرا الانسان شيا ان
اتصل الشعاع بالمرئيات وهذا انقض لما ذهبوا اليه من ان الناظر انما

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح ارشاد الامام الحرمين

يرى المدرك لانبعاث الشعاع وان قالوا النوم يمنع من انبعاث الاشعه
قلنا لا تضاد بين حركات الاشعه والنوم فان النوم لا يضاد
الاكوان ولا تضاده فان النايم يحرك جوارحه ثم ان كان النوم
يضاد حركة الشعاع وانبساطه فيلزم ان يضاد ايضا سكونه
فان ضد الشي يضاد ضده كما قد ذكرناه قبل هذا واذا كان كذلك
فيلزم معه عدم الاشعه فانها لا تثبت من غير حركة ولا سكون
واذا كان الامر كذلك فما الذي يوجدها ويقتضي ثبوتها بعد عدمها
ولا يجدون الى ذلك سبيلا ينفصلون به عما الزموه ثم هذه الاشعه
اذا انبعثت من العين هل تفارقه او تبقى متصلة معه فان كانت لا
تفارق العين استحال مع ذلك اتصالها بالمرى مع انها لم تفارق
العين وان كان فارقت العين وكانت متصلة بالمرى ومنفصلة
عن العين فلم رات العين بها وقد انفصلت عنها ولا مطمع في الجواب
عن هذا وان قالوا اذا انبعث الشعاع من العين لاصقت العين
ولم تفارقه واتصل بذلك الشعاع شعاع اخر متصل به ايضا حتى
يتصل بالمرى ويتشبث به فيراه الراي عند ذلك فيقال لهم لا فايده
في الشعاع عندكم الا فيما يتصل بالمرى ولو امتدت الاشعه ولم
تتصل الى المرى ما راى شيا اصلا ثم قد يتصل الشعاع على زعمكم
بالمرى ولا يرا ومثاله ان الانسان يبصر الجبل البعيد منه فيراه ثم
يكون في الجبل اشخاص من حيوان ونبات والوان مختلفة ولا يراها
وقد اتصل البصر بها لانه يرا الجبل ثم من اصلهم ان الاشعه انما
تنبعث من داخل العين باعتمادات في البنيه والاعتمادات لا اصل
لها على الحقيقة فانها لا تخلوا اما ان تكون من قبيل القدره او من الصحه
في البنيه او من قبيل الارادات فان كانت الاعتمادات ضربا من ضروب

القدر كان محالا لان القدره لا تؤثر الا في مقدور لها في محلها ولا تاثير
لها في غير ذلك وهذا مما نبينه في باب الاعمال والاكتساب
وما يتعلق بذلك ان شا الله عز وجل وايضا فان الاشعه اجسام
والقدره لا تعلق لها بالاجسام قطعا وهذا مما لا خلاف فيه بيننا
وبين اهل الاعتزال فلا سبيل الى ان تكون الاعتمادات من جنس
القدر وان زعموا ان الاعتمادات من الصحه في البدن لم يخل
ذلك من امرين احدهما سلامة الاعضا وكمال الخلقه وعدم التالم
او تكون كناية عن حركات وسكنات مقدوره للعبد فان كان
راجعا الى تسويه الاعضا وتمام الاعصاب والبيان كان باطلا بالذي
يغمض اجفانه فان اعضاه سليمه تامه ولا شعاع ينبعث له من
داخل عينيه فان قالوا لا يجد الشعاع مساغا للانبعاث لمكان
انطباق الاجسام قلنا واذا كانت الاجفان منطبقه فاين تكون
تلك الاجسام التي هي الشعاع فان قالوا هي في داخل العين كان
محالا موديا الى تداخل الاجرام بعضها في احيان بعض فانا نعلم
ان الاعين امتلات دواخل عينيه باجسام الهوى وكذلك
السليم العين الصحيح البنيه دواخل اجفانه ترملت من اجزاء
الهوى وليس للاشعه اتساع فيها وان قالوا اذا انفتح اجفانه
تكونت اجسام شعاعيه عند ذلك كان ذلك مناقضا لقولهم
بالاعتماد فلا سبب اذا لانبعاث الاشعه الا فتح الاجفان وان
قالوا الموجب لانبعاث الاشعه حركات الاجفان فنفرض القول
فيمن يقطع اجفانه فاذا نام ثم استيقظ من نومه ابصر ولا حركه
لاجفانه وان قالوا يرجع معنى الاعتمادات الى جنس الارادات كان
باطلا لان الاراده لا يراد بها الا معدوما متلوما فاذا كان كذلك

القدر

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح على ارشاد الامام الجويني

وقد رنا ان انبعاث الاشعه كان معللا بارادة الناظر الى المنظور اليه
فيلزم ان لا يبصر ما يكرهه ابدا وعلى اضطرار نعلم ان الانسان
يرا ما يكره كما يرا ما يريده ولا يجحد ذلك عاقل فانه موطن ضروره
يعلمها كل احد من نفسه ولو توقف انبعاث الاشعه على اراده
المدرك لكان الغافل لا يرا شيا ولكانت الغفله مع الادراك متضادين
ضديه التنقيض لان الاراده مشروطه بالعلم وهي شرط على هذا
في انبعاث الاشعه والغفله ضد للعلم وما ضاد شرط الشي فهو
ينافيه ولا يجتمع معه وهذا ما لم يبصر اليه صار فانا على الضروره
نعلم ان الغافل يدرك وقد قال ارباب المقالات عن ابي الحسن
رضي الله عنه ان الادراك الذي هو الرويه انما هو علم مختص في تعلقه
بالاجسام والالوان والاشكال والكبر والصغر وكل ما تحكم ثبته
بانه مدرك ثم رجع الى ان الادراك غير العلم وعلى اضطرار نعلم
ان الانسان يدرك ما هو عنه غافل لا محاله ثم لو سلم له ان الادراك
علم فاذا تعلق بمعلوم فبل قام بالجز العاقل منه علم بذلك
المعلوم او غفله عنه فان قام به علم به صار الانسان عالما بذلك
المعلوم من محلين فقد قام بهما علمان فاذا لم يعلم بهذا علم بهذا
والاولى في حسن الظن بابي الحسن ان نورك بالغلط والوهم على
الناقلين عنه فان منصبه في علم الكلام فوق هذا فان العلم من
ضرورته محل عاقل اذا كان المعلوم ما يتوصل اليه بالنظر والاستدلال
ونحن نعلم على الضروره انا ندرك الالوان وهي لا تثبت معلومه الا
بعد نظر وسبر وحصر في ثبوت الاعراض وهذا كله مشروط بالعقل
اذ لا يتفكر الا العاقل فلو كان العلم بالالوان محله البصر لقام بالبصر
عقل ونحن نقطع باستحاله تعلق البصر بالجواز والوجوب والاستحاله

ونعلم

ونعلم ذلك من انفسنا ولسنا ننكر جواز ان يخلق الله تعالى عقلا قايما
بجزء من اجزاء البصر لانا كما لا نشترط بنيه مخصوصه للادراك
فكذلك لا نشترط بنيه مخصوصه للعلم بل من شرط العلم محل
حي وكذلك لا نشترط للادراك الا كون محله حيا فحسب ولكنا نمنع
من وجود عقلين في انسان واحد وان اختلفت اجزاوهما
لان الله تعالى قد جعل في بدن الانسان جزءا واحدا وجعله محلا للعقل
ومدبرا له فلو كان فيه عقلان في جزين لكان الانسان الواحد
كشخصين عاقلين ولو وقع بينهما التمانع على اعضاء البدن كما
يقع التمانع عند تقدير الاهين وما عول ابو الحسن رحمه الله فيما
ربات ذهب اليه من ان عليا يقوم بالبصر الا على ان يكون العلم يتعلق بالمرو
التي يتعلق الادراك بها ولا يفتقر الى عقل وهذا صريح مذهبه
في البهايم وانها تعلم الضروريات كالاجسام والالوان والروايح
والطعوم والحراره والبروده والرطوبه واليبوسه وهذا مما قد
طال فيه كلام العلماء رضوان الله عليهم وذهبت طايفه من اهل
الاعتزال والتناسخيه الى ان البهايم تعقل وتفهم وانفرد اهل
التناسخ بالقول بانها مكلفه يدعو لكل جنس منها نبي منها ويامرهم
وينهاهم وسياتي الرد عليهم في موضعه ان شا الله تعالى واما
من عدا اهل التناسخ من اهل الاعتزال فانهم ذهبوا الى ان البهايم
عالمه بمنافعها ولها عقل تعلم به الجواز والوجوب والاستحاله
وقالوا على طرد ذلك انها تتفكر وتخطر لها خواطر في سرايرها ولكنها
لا تنطق في ضميرها اذ لا كلام عند المعتزله في الضماير لا للانسان
ولا للبهايم ولا يتاتى عندهم من البهايم نطق باللسان حتى تقدر متكلمه
به وذهبت طايفه من اهل السنه وبعض المعتزله الى ان البهايم

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح الارشاد للامام الجويني

لا تعلم شيئا وانما تنفر عما تنفر عنه وتستقبل الى ما تقبل اليه بواسطه اللذات والالام وقد خلق الله تعالى لها من النفره والاقبال ما تتفق به لها مصالحها وتستقيم لها به معيشتها والدليل على ذلك انها من صغرها تنفر ممن يريد ضربها وتطمئن الى من لا يخطر له بالبال شي من ذلك فترى الطير بصر الخيل والابل والاسا الى فاذا ابصر انسانا او حية او سنورا او بازيا فر منه اسرع ما يمكنه من الفرار وكانه قد اختبره قبل ذلك او اضره فصار حذرا منه ثم يختال عليه بادنى حيله فيصاده بها قالوا فلو كان له علم لتنبه لتلك الحيله بعلمه ولحذر منها على نفسه وقالوا على طرد ذلك لو كان لها علم لاخبرت عنه اذ العلم بالشي شرط في الخبر عنه فلو كانت عالمة بشيء من المعلومات لكانت مخبره عنها وذلك يفضي الى ان تكون متكلمه في ضميرها متفكره في نفسها وذلك يقضي بكونها عاقلة وقالت الطايفه التي اثبتت لها العلوم ان العلم وان كان شرطا في الخبر فكذلك هو شرط في ضد الخبر لان الشرط في الشي شرط في ضده فالبهايم وان لم تكن متصفه بالكلام كانت متصفه بضده بدلا منه وهذا لا يصح الانفصال به عن المسله ما لم يثبت للكلام في النفس ضد وقد اثبت القاضي ضدا الكلام النفس فقال هو الخرس وقال للاصوات ضد هو الصمت فالقلب عنده اذا قامت الكلام الذي هو كلام النفس يتوهم معه الصمت الذي هو ضد الصوت واذا قام الكلام الذي هو الصوت باللسان قام به كلام ليس بحرف ولا صوت او ضده وقال من انكر ذلك لو كان للصوت ضد لكان خرسا والخرس ضد للكلام والكلام مشروط بالحياه والشرط في الشي شرط في ضده وقد ثبت ان الحياه شرط في الكلام

واذا كان كذلك وجب ان تكون الحياه شرطا في الخرس واذا كان كذلك وكان الخرس ضد للصوت وجب ان يكون الصوت مشروطا بالحياه من حيث ان الخرس ضده الصوت والخرس مشروط بالحياه والشرط في الشي شرط في ضده وذلك يودي الى ان يكون الصوت مشروطا بالحياه وذلك مما تنقضي العقول بخلافه فانا نشاهد الاصوات قايمه بالجمادات على الضروره وذهبت طايفه الى ان البهايم عالمه بعلوم ضروريه طريقها الحواس وما عدا ذلك فلا علم لها به وهذا الذي تقدم مما يلزمهم لا محاله فانه اذا كان العلم شرطا في الخبر وجب ان يكون العالم بالشي مخبرا عنه ولا مدفع في شي من ذلك الا بما تقرر الفراغ منه من ان يكون للخبر ضد بدلا منه ينوب مناب الكلام في كونه مشروطا بالعلم وقد قال اهل التحقيق لا يتصور لكلام النفس ضد لان الضديه لا تكون الا بين انواع الجنس الواحد فلو كان لكلام النفس ضد لكان من جنس الكلام ولو كان كذلك لكان كلاما خبرا اذ لا تضاد بين الخبر والامر والنهي ولا يضاد الخبر من انواع الكلام الا الخبر ومن حقيقه الضدين اذا تعلقا ان يتعلق احدهما بما يتعلق به الاخر واذا كان التضاد لا يتصور الا بين نوعين تحت جنس واحد اذ لو ضاد نوع من جنس نوعا من جنس اخر لجر سياق ذلك الى عرو المحل عن بعض الاجناس اذا اتصف باحد الاجناس لئلا يجتمع الضدان واذا كان الامر كذلك فلو قدر لكلام النفس ضد لكان كلاما متعلقا بما تعلق به الاخر ثم الكلام على اربعه اضرب منها الخبر ومنها الامر ومنها النهي ومنها الاستخبار فلو قدرنا للامر ضدا من الكلام اذ لا يتصور ضد للكلام الا كلام اللهم الا ان يكون ضديه التنافي فيقدر الغفله ضدا للكلام من حيث هي ضد لشرط الكلام الذي هو العلم فيكون وجود الغفله

اسم الكتاب نكت الإرشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح لإرشاد الإمام الحرمين

مناقضًا لوجود الكلام لان ضد شرط الشي يضاده لا محاله وينا قضه فلا ضد للامر مع عدم الغفله الا النهي ولا ضد للنهي الا الامر ولا ضد للخبر الا الاستخبار فان الامر لا يضاد الخبر ولابد للامر من خبر متعلق بالمامور وبالمامور به وبالامر لان الخبر يعطي من الاحاطه ما يعطيه العلم ولا يتعلق الامر والنهي الا بالجايزات ولا تعلق لهما بالواجبات ولا بالمستحيلات واما الاستخبار فحقيقته خبر واحد في حق القديم وهو جمله اخبار في حق الحادث وهو الفكر على ما تقدم ذكرنا لحقيقه الفكر قبل هذا في صدر هذا الكتاب ومما يبطل ما قالوه من انبعاث الاشعه انها اذا انبعثت على ما ذهبوا اليه عند فتح الاجفان فاذا انبسطت الاشعه الى اعنان السما ثم غمض اجفانه فلا تخلوا تلك الاشعه اذ ذاك اما ان تعود الى الاجفان من اين انبعثت او تبقا في الجو متفرقة او تنعدم فان تقدر انها رجعت الى الاجفان من اين انبعثت كان ذلك محالا من وجهين احدهما ان داخل الاجفان لا يسع من اجسام الشعاع ما انبسط في جو السما وذلك معلوم على الضروره وذلك مثل ولوج الجمل في سم الخياط وهو من ابحل المحالات واما ان تبقا الاشعه في جو السما وذلك يودي الى ان تتراحم الجواهر الهوايه في الجو وتتداخل وهو ايضًا من الطرز الاول فان تداخل الجواهر مستحيل قلت او كثرت ثم يلزمهم اذا بقيت في الجو بعد ان غمض اجفانه ان يكتفي بها عند انفتاح الاجفان عن اشعه اخرى تنبعث عند فتح الاجفان فيرا بالباقيه من الاشعه ولا ينبعث من العين غيرها اذ لا تمس الحاجه الى انبعاثها وهي ملاصقه للعين متشبثه بالمري فتقنع العين بها عن اشعه اخر تنبعث من الاجفان وهذا يبطل القول بوجوب انبعاث الاشعه ولا محيص لهم عن ذلك واما اتصال الاشعه بالمري فيمتنع

السوال

السوال عنه ومما الموجب لاتصالها به فان قالوا المقابله هي العله في وصول الاشعه الى ما يقابلها اعترض عليهم بوجهين احدهما ان الاشعه ان اتصلت بالالوان كان ذلك دليلا على ان الالوان متحيزه تتصل بها الاجسام وتنفصل عنها وذلك يودي الى انقلابها جواهر ذات احياز وذلك قلب لجنسها وانقلاب الحقايق مستحيل فالالوان ريئت على التحقيق ولا تتصل بها ولا تنفصل عنها وان قالوا ان كان لا تتصل بها فانها تتصل بما تتقوم هي به وهو الجوهر وهذا اذا ذهبوا اليه في الجواب يلزمهم ان تتصل الشعاع بالروايح والطعوم وبكل ما يتقوم بالجواهر ولا محيص لهم عن ذلك ومما يلزمهم على ذلك ان اشعه عمرو اذا اتصلت باشعه زيد فيلزم ان يرا احدهما اشعه الاخر والا فيبطل ما ذهبوا اليه من وجوب اتصال الاشعه عند المقابله اذا المقابله صحيحه فان قالوا الاشعه لطيفه واذا اتصلت بالكثيفه من الاجرام ادركها المدرك والاشعه اذا اتصلت باجسام لطيفه لم يدركها المدرك للطافتها قلنا لا معنى للطافه في الجسوم فان الواحد من الجواهر اللطيفه لا يخالف الجوهر من الجواهر الكثيفه فاللطافه اذا ليست بصفه نفسيه في الجواهر وانما ترجع اللطافه لاحد امرين اما لعدم ثبوتها عند المراجمه وقد بينا قبل هذا ان ذلك راجع لا نعدامها واما ان ترجع اللطافه الى ان تنفذها البصر وذلك يرجع لخلق الادراك المتعلق بالمري ولا معنى للطافه اكثر مما ذكرناه واذا قابلت الاشعه جسمًا كثيفا وبينها وبينه اجسام الهوى فان الاشعه تقابل اجزا الهوى قبل اتصالها به فيلزم ان يرى الهوى ولا يرى الكثيف لانها قد حالت بينه وبين اتصال الاشعه به فان قالوا الاشعه لطيفه

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح ... الارشاد للامام الحرمين

والهوى لطيف عندنا الى ما بيناه من تساوي الاجسام في صفات النفس ولا
مطمع في رد مماثلة الجواهر لان المماثلة هي التساوي في جميع صفات
النفس وليس للجوهر صفة نفسية يخالف بها الجواهر لان صفات النفس
مضبوطة فمنها الحدوث وجميع الجواهر متساوية فيها ومنها الجواز
والجواهر متماثلة فيه ومنها الافتقار الى الفاعل والجواهر متساوية
فيه ومنها التحيز وجميع الجواهر متساوية فيه ومنها قبول الاعراض
وجميع الجواهر متساوية فيه ومنها جواز البقا وجميع الجواهر
متساوية فيه ومنها جواز العدم وجميع الجواهر متساوية فيه ومنها
جواز المثل عليها وذلك مما تستوي فيه الجواهر ومنها انها لا ضد
لها وذلك تستوي فيه جميع الجواهر ومنها انها لا تتعلق وجميع
الجواهر متساوية في ذلك ومنها انها شرط في الاعراض وذلك
تستوي فيه جميع الجواهر فلا معنى على هذا الاجسام لطيفة او كثيفة
اذا تساوت في جميع صفات النفس واما الوجه الثالث
من الرد عليهم في اشتراط المقابلة في انبعاث الاشعة فهو ان الاشعة
قد تقابل البلاد البعيدة والاماكن النائية ولا يدركها المدرك
وليس لهم في ذلك الا ان قالوا البعد المفرط تتبدد به الاشعة ولا تصل
اليها لبعدها واذا قالوا ذلك قابلناهم بالكواكب في افلاكها فانا ندركها
على غاية البعد بيننا وطول المسافة البعيدة وليس لهم جواب عن هذا
الا قولهم انها مستنيرة ولاجل تنويرها رئيت على بعدها وهذا لا يغنيهم
فانهم عولوا على ان البعد المفرط تتبدد عنده الاشعة ولا تتصل وهذا
يستوي فيه الجسم المنير وغير المنير فان المرئي اذا لم يتصل به الشعاع
عندهم لا يرى ولا يدرك والبعد هو المانع من الاتصال فما يغني في
ذلك كون المرئي مستنيرا او غير مستنير لانه اذا لم يدرك الا ما اتصل

به الشعاع والبعد لا يمكن معه وصول الاشعة فما بعد فلا يرى
بوجه اخر فان هم تمسكوا بكون المدرك مستنيرا في اتصال الاشعة
فلا يمنع البعد المفرط على هذا من اتصال الاشعة بالمدرك ويلزمهم
ان يرى ما لم تتصل به الاشعة فان زحل اذا رئي وقد حالت بين
الاشعة وبينها اجرام السموات والافلاك وليس لهم ان يقولوا
ان الاشعة تنفذ اجرام السموات والافلاك ولا يغنيهم كونها
مستنيرة فان ذلك ينقض عليهم ان يمنع البعد المفرط من وصول
الاشعة بقولهم بالاستنارة ينقض تمسكهم بالبعد وتمسكهم بالبعد
في منع اتصال الاشعة ينقض عليهم التمسك بالاستنارة ثم لا تخلوا
الرؤية اما ان تكون عين الاشعة او عرضا من الاعراض فان كانت
الاشعة هي الادراك كان محالا اذ لو كانت اجسام الشعاع ادراكا
لكان زحل جوهرا ادراكا لتساوي الاجسام في صفات انفسها
كما سبق بيان ذلك فيما تقدم قبل هذا وايضا فلو كانت اجسام
الشعاع هي الادراكات لمن كان يكون المدرك ولا يحكم جسم في جسم
ويلزم ان يكون الشعاع هو المدرك وهذا يبطل اشتراط البنية
في الادراك فان البنية لا تقوم بها الرؤية على ان تكون الرؤية
في الاشعة المنبعثة من العين وان قالوا ان الادراك عرض والعرض
لا يحتاج الى اتصال بالمرئي ولا الى انفصال عن المحل فكل ما ذكروه
من منع الادراك بالحجب الكثيفة يبطل عليهم اذا قدرت الادراكات
اعراضا فان العرض اذا تعلق لا يحجبه حاجب فان السمع كما يتعلق
بما خلف الحجب فكذلك البصر لا تمنعه الحجب فانا نبصر ما خلف الزجاجة
وما في داخلها ولا معنى لقول من يقول لكونه زجاجا فان هذا التمسك
باللفظ ونحن في بيان المعاني فان الزجاجة اصلب من الجدار واشد

اسم الكتاب [illegible]
[illegible]

فكانتا ولا معنى لتسميتهم اياه شفافا مع تساوي الاجسام في صفات
الانفس ولولا ان الادراك يدرك به ما في داخل الزجاج ما قالوا فيه
انه شفاف فكانهم قالوا انما يدرك ما في داخل الزجاجة لانها
يرى ما في داخلها ويدرك فقد عللوا الشي بنفسه وذلك غاية
في التناقض ولغو الخطاب وليس في اجزاء الزجاجة خلل من اين
اتصل الاشعة الى المرئي في داخلها وقد شرطوا اتصال الاشعة
وان تتشبث به وهذا لا يتصور فيما داخل الزجاجة وقد يكون
الما في الزجاجة والذباب في الما فيبصره الرائي في جوف الما في
داخل الزجاجة وهذا من ابين الاشيا في الرد على اهل الاعتزال
وهذه المسئلة ليست من مذاهب الاسلاميين في شي فانه لا خلاف
ان الانبياء ومن خرق الله له العادة يرا ما خلف الحجب الكثيفة والرسول
عليه السلام قال اني اراكم من خلفي ولا يخفى علي مكانكم والقول
بالاشعة ينقض دين الحنيفية ويجر صاحبه الى الكفر وقد كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم ياتيه الملك بحضرة الصحابة وهم لا يرونه
والبنية في حق كل واحد منهم سليمة فلو كان ما قالوه من انبعاث
الاشعة ووجوب ادراك ما اتصل به شعاع العين لما استبد
رسول الله صلى الله عليه وسلم برويه الملايكة دونهم وقد تجرا
اهل هذا المذهب على جحد الملايكة والجن وقالوا لو كانوا موجودين
لارايناهم ولا تتصل بهم اشعتنا ولذلك من قلد مذهبه على قطع
زل وضل عن سوا السبيل وكذلك يفعل الله بمن حاد عن سنن
الحق ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين واما
قولهم في انعراج الاشعة من الاحول وغيره حتى لا يرى المرئي على
ما هو عليه فباطل فان الانعراج لا يخلو اما ان يكون بسبب او بغير

سبب

سبب فان كان بسبب فما هو والاسباب عندهم ثلاثة اما خفة
او ثقل او اعتماد فالخفيف من الجسوم يصعد والثقيل من الاجسام
ينزل وما ليس بخفيف ولا ثقيل فلا يصعد ولا ينزل الا باختلاف
ذلك باعتماد على تلك الجهة فان كانت الاشعة من الخفيفة وجب
ان تصعد ويرا بها الاعلى ولا يرا بها ما سفل وان كانت الاشعة
ثقيلة وجب ان تنزل فيرا بها الاسفل ولا يرا بها الاعلى وان كانت
لا خفيفة ولا ثقيلة وانما تجاذبها الصنفان الثقل والخفة
لم تختص في ذهابها بجهة الا عن اعتماد وقد انكرت الفلاسفة
وجود جسوم لا ثقيلة ولا خفيفة وانما تكون تجاذبها الخفة والثقل
وذلك كالعود الاخضر يكون فيه من الهوا ما يجاذبه الى العلو ويكون
فيه من الما ما يجاذبه الى الاسفل ونحن نرا بادراكنا الاعلى كالكواكب
والاسفل كالارض ويمنة ويسرة وحيث ما وجهنا نظرنا ولا تمتنع
علينا جهة من الجهات ولو كانت خفيفة ما ابصرنا الارض ولو كانت
ثقيلة ما ابصرنا السما ولو كانت لا خفيفة ولا ثقيلة لاحسسنا اعتما دات
نعتمد بها على اندفاع الشعاع يمنة او يسرة فلما لم نحس من ذلك
عليه شي علم بذلك عدم الاشعة وكذب من ادعاها على القطع
ثم انعراج الاحول في حوله انما هو على عادة اجراها الله سبحانه
وتعالى وهي انه سبحانه قدر انا لا نرا الا ما قابل انسان العين واذا
انعرج انسان العين الى جهة فلا نرا الا اليها فاذا جعل الله سبحانه
انساني عيني الاحول تختلف الجهات في نظرهما ثم ابصر واحدا اعتقده
في جهتين فتوهمه اثنين لما جرى من اختلاف جهتي انساني العينين
في المقابلة وحلوا رويه الانسان نفسه اذا نظر في المراة الصقيلة
على ان الاشعة اذا انبعثت واتصلت بالمراة فلم تجد فيها تفرسا

اسم الكتاب كشف ... في الاعتقاد (الجزء الثاني)

مبثوثة انهما انعكست فاتصلت بوجه المرى وبما انفصلت به
بعده فلهذا يرا نفسه وهذا باطل واقل ما يلزم منه ان الانسان
اذا ابصر مراة على البعد فانه يبصرها ولا يرا نفسه عند ذلك فلولا
ان الروية على اصلهم تتشبث بالمراة ما ابصرها وهذا يبطل قولهم
بان الصقيل لا تتشبث به الاشعة ولو كان ذلك ما ادركت
المراة على البعد من غير انعكاس واذا نظر الناظر في المراة الصقيلة
ثم ادرك نفسه فاذا حرك يمينه تحرك الشمال المدرك في نفس
المراة وهذا هو الدليل على ان الله يخلق له ادراكا لنفسه ولا مقابلة
له لنفسه لان الشي لا يقابل نفسه وهذا يبطل عليهم معنى المقابلة في
حكم الادراك ثم نقول لهم اذا ابصر المراة الصقيلة فان المدرك
يدركها وما خلفها وما حواليها فما الذي ينعكس من الاشعة فان
قالوا ينعكس من الاشعة ما قابل المراة ولم تتشبث به قيل لهم
فلا تجعلوا التشبث اصلا لكون المدرك مدركا فان المراة قد
ادركها المدرك ولم تتشبث رويته بها على اصولكم اذ لو تشبثت
بها لما انعكست الى الراى ثم كيف انفصلت الاشعة فذهب
بعضها خلف المراة وانعكس بعضها الى الراى وتجاوزه الى ما خلفه
وهذا يوذن بتقطع الشعاع وانحرافه الى جهات شتى وقد يرا الراى
نفسه من وجهه وقفاه في مرة واحدة وذلك بان يجعل امامه
مراة كبيرة وخلفه اخرى مثلها ثم ينظر في التي امامه من غير ان
يحول بيده بين المراتين ويكون ذلك في نور الشمس فيبصر المراة
التي امامه ويبصر فيها نفسه ويبصر في المراة الثانية ويبصر في الثانية
قفاه التي يتصور له فيها فيكون قد خلق الله له ادراكا يدرك
بها المراتين وجهه وقفاه في مرة واحدة فهذا كله دليل على ان بلغ

المقابلة

المقابلة لا تشترط في الادراك ومن الزم نفسه اعتقاد المقابلة عند الروية
للمرى جره ذلك الى انكار روية الله تعالى خلقه والى انكار روية
المومنين له في الدار الاخرة من حيث لا تجوز عليه المقابلة وللمعتزلة
في ذلك خبط سنذكره بعد هذا ان شا الله تعالى وكل ما ذكرناه احد
اركان الادلة ومقدمات جواز روية الله تعالى ولا يستقيم ذلك
لمن سلك ما ذكرناه من اتصال الاشعة بالمرى وامتناعها على البعيد
المفرط البعد والقريب المفرط القرب الا ان اذا لا تنبعث الاشعة
من اجل القرب كما تنبسط لاجل البعد المفرط وبالله التوفيق فان
قيل الى ما ذا تردون ذلك في النفي والاثبات حتى يصح ادراك مدرك
ومنع ادراكه قلنا قد اثبتنا بقضية العقل بالسبر والتقسيم ان
المدرك انما هو مدرك بادراك يقوم به ثم الادراكات من قبيل
المتعلقات ويتعلق كل ادراك بمتعلقه من صفة نفسه لا يتعلق
بغيره وهذا حكم الصفات الحادثة في تعلقها وقد بينا ما يتعلق
بنفسه من صفات الحوادث وما لا يتعلق بنفسه في فصل من فصول
مقدمات هذا المجموع واذا كان ذلك فان لله عوايد اجراها في خلقه
نفيا واثباتا ومن انكر ارتباط المعتاد ان في صنع الله تعالى فان
ذلك يجره الى انكار خوارقها ويجر سياق ذلك الى انكار معجزات
الانبيا عليهم السلام ومما انكر خرق العوايد الا الملحدة اهل الكفر
حيث جعلوا كل شي يقع طبعا وتولدا واجبا وجعلوا خارق العادة
على سحر او خاصية الى غير ذلك من افترايهم على الله ورسله ولم يمكن
المعتزلة حمل المعجزة على السحر فانهم تشرعوا بالنظر والاستدلال
فنبهتهم ذلك الى ان ما ظهر على ايدي الانبيا عليهم السلام ليس من قبيل
السحر وانما هو من افعال الله سبحانه وقد انكر اكثر الفلاسفة السحر ولم

اسم الكتاب [illegible]

فيقولوا بشي منه ويردوه الى حيل ومدكات واقر بالسحر بعض اهل الفلسفة
وجعلوه انفعالا للكواكب وتاثيرا لها وسياتي الرد على من انكر السحر
في بابه ان شا الله تعالى واذا تمهد هذا تبين ان ارتباط العوايد وقوعا لا
وجوبا فانما تكون ارتباط موجود حادث عند موجود وتكون ارتباط
معدوم عند معدوم وتكون ارتباط موجود لمعدوم وتكون ارتباط
معدوم لموجود فاما ارتباط موجود لموجود في حكم الاعتياد فمثاله
ارتباط الشبع بالاكل والري بالشرب والسكر بشرب الخمر الى غير ذلك
من هذا القبيل واما ارتباط معدوم بمعدوم فمثاله ارتباط
عدم الشبع بعدم الاكل وارتباط عدم الاحراق بعدم القرب
من النار واما ارتباط موجود بمعدوم فمثاله عدم الروية مع وجود
الحايل بين الراي والمري وبالعكس وقد جعل الله في حكم ادراك
الروية ثماني عوايد منها كون الروية في عين بدلا من غيره من اجزاء
البدن واما كنه وقد بينا انه لا يشترط للادراك في وجوده الا محله
وحياة قايمة بمحله فحسب ومن عوايد الله في حق الادراك بالعين
بنيه مخصوصة الشكل بصفات والوان على هيئته اذ قد بينا ان
ذلك لا يتصور اشتراطه في حق الادراك اذ لا يوثر جوهر في صفة جوهر
ولا في ذاته ومن ذلك المقابلة وقد تبين ان ذلك ليس شرطا معقولا
فيها وانما هو من جريان العادة في حكم الله سبحانه فان المقابلة
تكون جهة من الجهات والادراك عرض لا تصح منه المواجهة فلا تكون
مواجهة غيره شرطا فيه وان كان محالا له ومن عوايده ان
يكون المري جوهرا او لونا او كونا او شكلا على خلاف بين المحققين
في بعض ذلك سنذكره ان شا الله تعالى ومن عوايده ان يكون
متوسطا لا غاية في القرب ولا في البعد الا ان يكون مستنيرا او

ظلمة

ظلمة فانه اذا كان مستنيرا اراي على بعده واذا كان في ظلمة رى على
غاية القرب فان من اطبق اجفانه ابصر ظلمة اجفانه في داخلها
واحس ظلمة في داخلها حتى ان الاعمى يفرق بين الظلمة واتقاد المصباح
بما يحدث الله له من ادراك الظلمة التي في داخل اجفانه وبما يخلق
له من اشراق في داخل اجفانه ومن عوايد الادراك بالبصر ان
لا يكون المري خلف جدار ولا ثوب ولا جسم كثيف وليس ذلك
مانعا عقليا فانه اذا انخرقت العادة راى ما خلف الحجب
وان تكاثفت ومن العوايد في ذلك ان يكون المري مؤتلفا ولا
يكون جوهرا فردا وقد وافقت المعتزلة على ذلك فقالوا اذا اتصل
الشعاع بجسم انما يخص كل جوهر منه جزء واحد من اجزاء الشعاع
ولكن لا يجوز رويته الا بان تتصل بالتي تليه اجزا اخر من اجزاء
الشعاع وهذا مما شرطوه وليس بشرط بل هو محض حكم وبما
جرت به العادة في حكم الادراك انه اذا رى جسم كثيف على بعد
فلا ترا تفاصيله كما ضربنا مثله في الراي يرا الجبل المنيف ولا يرا
كل ما فيه من تفاصيل الوان احجاره ونوار اشجاره وقد الرد على
اهل الاشعه بهذه المسلة بانه اذا اتصل الشعاع بالجبل فقد
اتصل بجميع تفاصيله فما بالها لم يرها الراي عند اتصال
الاشعة بها وكل ذلك مما جرت به عادة الله واليه الاشارة
بقوله تعالى سنة الله التي قد خلت في عباده مثل قوله تعالى فلم
يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله التي قد خلت في عباده
اي ان عادة الله سبحانه قد مضت في عباده ان الكافر اذا بلغه
كفره الى معاينة العذاب على الكفر لم ينفعه ايمانه واستثنى الله تعالى
قوم يونس بقوله فلولا كانت قرية امنت فنفعها ايمانها

اعتضد

اسم الكتاب [illegible] في الاعتقاد [illegible]
[illegible] الاسلام [illegible]

ذلولا ها هنا نافيه فانها تكون تخصيصا وتكون مانعة لفعل لاجل
غيره وتكون نافيه مثل قوله تعالى فلولا كان من القرون من قبلكم
اولوا بقيه ينهون عن الفساد في الارض الا قليلا ممن انجينا منهم
ومعناه وما كان من القرون من قبلكم اولوا بقيه ينهون عن
الفساد في الارض الا قليلا ومعنى واستثنينا قليلا ممن انجينا منهم
او قيل هم قوم يونس ويحتمل غيرهم من معلومات الله سبحانه
وتعالى ثم قال في الايه المتقدمه الا قوم يونس لما امنوا كشفنا
عنهم عذاب الخزي الايه فمعنا السنه التي اخبر الله سبحانه انها
خلت في عباده فان ذلك لا يرجع معناه الى السنه التي وقع التعبد
بها فان ذلك انما يقع في باب الكسب وهذه الايات انما ترد في
مواطن الاهلاك والقهر ومن ذلك قد خلت من قبلكم سنن
فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين اي قد جرت
عوايد الله في اهلاك الكفره العتده من خلقه ثم حض على الاعتبار
بذلك بقوله فسيروا في الارض اي فتنظروا اثار الهلاك من تبديد
بلادهم واخلا ديارهم وتعطيل معاهدهم فتلك بيوتهم خاويه
بما ظلموا فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن
الوارثين ولله سبحانه اربعه احكام في عادة جارية فمنها حكم
اقداره الجاريه على وفق اختياره ومنها احكام التكليف من
اجرا الاحكام الشرعيه على الافعال المخصوصه والاشخاص
المخصوصه ومنها احكام الله الجاريه في العادات المستمره ولا
مطمع في انخراقها الا لسته اشيا اما للملايكه او للشيطانيه او
للساحريه او للنبوه او للولايه او من زمان الموت الى ما بعد ذلك
من امور الاخره وقال اهل الاشاره ان فيها حكمين لله تعالى حكم مبدا

وحكم

وحكم بفضاله فحكم المبدا فيها ان تميز بها صدق الانبيا عليهم
السلام عند توفر شروط المعجزه الظاهره على ايديهم عليهم
السلام وحكم الاضلال فيها ان يعتقد الجاهل ان بعض الاشيا
تفعل في البعض فيكون قد اشرك بالله ثم هو لا يستعي في بعضهم
يفضل بعضا في درجات الشرك في هذه المسله كما قد ذكرنا
ذلك في باب تقاسيم الاحكام الشرعيه والعقليه والعاديه
في مقدمات هذا الكتاب حيث ذكرنا قوله عليه السلام مخبرا
عن ربه حيث يقول اصبح من عبادي مومن بي وكافر الحديث
فاذا انكر منكر ربط العوايد فقد انكر انخراقها وذلك يخرجه
عن الايمان بالرسل عليهم السلام والمعتزله يومنون بظهور
المعجزات وارغاتهم عن الاستدلال بها على صدق المتحدين بها
عوايق من مذاهبهم الفاسده مثل انكار الكلام النفسي ومثل اضافه
الفعل الى العبد في اكثر الافعال وقد تكون المعجزه من قبيل
مقدورات البشر وسنذكر ذلك كله في باب اثبات المعجزات
وتمييزها عن السحر والكرامات ان شا الله عز وجل فنقول لهم
انكار كم ان يكون كل ما ذكرتموه في حق الادراك مما ارتبط
ارتباطا معتادا ولو شا الله لخرق العاده فيرى كل ما منعتم
رويته من القريب والبعيد المفرطين في القرب والبعد ومما
خلف الحجب الكثيفه الى غير ذلك مما منعتموه فاما ان تمنعوا
من ذلك عقلا او تمنعوه شرعا او تمنعوه عادة فان ادعيتم
امتناعه عقلا فالعقل في التمسك به له رتبتان احداهما الضروره
والرتبه الثانيه الاستدلال وشاهدها الضروره ايضا فان
كل نظر لا يوصل الى القطع بالضروره بصحته فالرب اسرع اليه

من العلم الحق ولو ان ادعوا في ذلك ضرورة كانوا متصفين
بالمباهتة وكيف يسوغ لهم شي مع مخالفة العقلا الذين اربوا
على اعداد التواتر وهم لا يحصون كثرة ثم المقابلة بضد ما
ادعوه لا يسلمون منها. واذا قوبلوا بذلك لم يدفعوه الا بما يُدفع
به دعواهم حتى يرجعوا الى الحق ويحطوا من دعوى الضرورة
وان تمسكوا في تحصيل ما ادعوه بدليل بثمرة نظر صحيح في العلم لزمهم
دليلا طالبناهم بذلك حتى يوردوه او ينقطعوا فيسقط احتجاجهم
به وان ادعوا في ذلك دليلا شرعيا قيل لهم الشرع مستنده
كلام الله سبحانه والاخبار الواردة عن رسوله صلى الله عليه وسلم
وهي تنقسم الى اخبار احاد واخبار تواتر فاما اخبار الاحاد فلا توجب
علما فلا تمسك بها في القطعيات ومع انها لا توجب علما
فهي متعلمة في حق مسلكهم هذه واما اخبار التواتر الواردة عن
الشارع عليه الصلاة والسلام فلا سبيل لهم الى ادعا شي منها
فيما ادعيتم منعه وان اسندتم ما ادعيتموه نفيا واثباتا الى
استمرار العادة فاذا كان كذلك فجوزوا انخراقها حتى يُرا البعيد
المفرط البعد والقريب المفرط القرب وما ورا الحجب وتُرا
الروايح والطعوم وساير الاعراض وهذا مما لا يقولون به
لانهم استدلوا بما ادعوه في ذلك الى انبعاث اشعة من العين
وجعلوا انبعاثها واجبا مع سلامة بنية العين وجعلوا ما اتصلت
به واجب الرؤية لا محالة فلا يستقيم لهم التمسك بالاعتياد
فيما ادعوا وجوبه ولو ادعوا ذلك وسلم لهم دعواهم لم يثبتوا
وما ادعوه فما من ضابط ادعوا وجوبه الا وهو قد انتقض عليهم
فاما البعد المفرط فينتقض بالكوكب كما ذكرناه واما القرب

المفرط

المفرط فينتقض بالظلمة المدركة في داخل الاجفان كما اشرنا اليه
واما رؤية ما خلف الحجب فينتقض بداخل الزجاجة كما تقدم
بيانه فانها لا انصداع فيها حتى يتخلص الى داخلها اجسام الشعاع
واما ما شرطوه من المقابلة فينتقض برؤية الناظر في المراة
نفسه وهي لا تقابله وقدروا لون الهوى مع المنع من رؤية جسوم
الهوى وهذا غير بعيد وقد ذكر الاستاذ ابو اسحق رحمه الله
ان الهوى يُرا الوانه ولا يُرا هو في نفسه وان الما يُرى ولا تُرى
الوانه واذا رويت الوان الهوى استدل بذلك على وجود اجرامه
واجسامه اذ يستحيل حلول لون لا في محل وقد استدل القاضي
رحمه الله على وجود اجسام الهوى باصواته عند القرع بان يضرب
على الهوى بقضيب فيسمع لذلك الضرب صوت كساير الاجسام
عند قرعها وقال ابو الحسن الاشعري يُستدل على ثبوت اجسام
الهوى بحركته وسكونه وساير اكوانه فانه اذا تحرك فهو الريح
واذا سكن سمي هواءً واذا رق تحركه سمي نسيما ولذلك اختلفوا
في لون الما فذهب بعضهم الى انه اسود واعتبره بكثرته في غدره
فانه يظهر فيه السواد وقال ابو حامد رحمه الله ان الله تعالى
يعيد لونه الى لون ما حل فيه فاذا حل في اناء ابيض اعاد الله لونه
بياضا واذا حل في اناء احمر اعاد الله تعالى لونه حمرةً الى غير
ذلك من ساير الالوان وقال القاضي رحمه الله ان الما ابيض
واستدل به في جموده وانه اذا جمد ظهر فيه البياض وهذا
ليس بقاطع فان الله تعالى قد اجرى العوايد بان اشيا تكون في
ذوبانها على لون فاذا جمدت تبدل لونها وذلك كالشمع المذاب
فانه اصفر ثم اذا جمد صار ابيض ولعل الما هو احكمه في مجرى

العاده فلا يكون ابتناضه عند الجمد دليلا على ان لونه البياض عند
الاخلال فادا عورضوا بما يوافقون على انه من جريان العوايد
لم يرجعوا الا الى استبعاد محض وهو اضعف الخطابه فان مراتبها
بما يوافق اللسان في تجاوز اهله وبعض الناس يفضل بعضهم في
دلك في الخطابه باللغات السهله المستعمله التي لا تقعير فيها
ولا تطويل بل تجري على المعنى المقصود ثم بعد دلك تكون الخطابه
بما يثبت به المعنى في العقل واعلاه رتبه درجه العقل في ضرورته
فمن امكنه ان يسند ما يريد بيانه الى الضروره كان اخصر واقل
معاندة من الخصم مع قصد الانصاف وان لم يمكن ان يوصل
خصمه الى ما يريد بيانه بالضروره زاد استدلالا يقرب من الضروره
بدرجه او درجتين وما وجد الى القرب من الضروره اشتغل بالسبر
والتقسيم على احسن نظام في دلك وهدا هو الدي يتيسر على
المتكلمين ايراده ويصعب على اكثر المخاطبين تحصيله لان من
شرطه ان يضبط كل ركن ليبنى عليه ما بعده فان غفل عن شيء
من الاركان لم يتصور منه البنا عليه واختل الاستدلال والخصم
ادا عسر عليه الفهم مرا وغات احدها ان يرجع الى اللفظ في
احتمال مجازه وحقيقته فيشتغل بالبحث عن دلك دون الاشتغال
بالمعنى المقصود واما ان يخرج من يخاطبه من معقول الى مشروع
او من مشروع الى معقول وهدا عين الانتقال عن المسله التي يتكلم
فيها وهو يوجب قطع الكلام عن صاحبه حتى يعود الى ما كان
الكلام فيه اولا ومنها التشنيع وهو ان يقول فالناس ادا كان
او فلم يعلم الصحابه هدا الدي تعلمه انت ومن دلك الاستبعاد
وهو اضعف الخطابه في محاوره الخصم وهو ان يقول كيف يكون

هدا

هدا وانما يكون هدا من غير زياده وليس للمعتزله ادا الرسوا ان
يرا البعيد او ما خلف الحجب فانهم يرجعون الى ضمايرهم فلا يتخيل
لهم كيفيه دلك حتى يظن احدهم ان الميت ادا ابصر الملك عند
قبض روحه ان السقف ينفتح له ليراه هدا من اثبت وجود الملايكه
منهم وادا سمع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ادقال اريت
الجنه في عرض هدا الحايط توهم ان الحايط الدي امامه انفلق
وتفرقت اجزاوه حتى ابصر ولو كان كدلك لابصره الناس الدين كانوا
معه على مدهب اهل الاعتزال فانهم دونها بسلبه البنيه
ويجب انبعاث اشعه من هدا اسله فما لهم مرجع في مثل هده
الاحاديث الوارده التي تخالف ما دهبوا اليه الا التكديب لرواتها
وهم الاثبات الدين اتوا الينا احكام شريعتنا عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم او يتاولون الخبر تاويلا يخرجه عن ظاهره مثل ان
يقولوا اعلمت بالجنه وانا في مقابله هدا الحايط ولا فايده على هدا
في دكر الحايط فانه عليه السلام كان عالما بالجنه قبل كونه
في دلك الموضع في دلك الوقت سيما وهم قد انكروا خلق الجنه
~~والنار~~ الا في يوم القيامه وسنرد عليهم في دلك ونبين انهما مخلوقتان
معدتان للتنعيم والتعديب فلا يتصور منهم ان يفهموا معنى
قوله عليه السلام اريت الجنه في عرض هدا الحايط من وجهين
احدهما ان الجنه ادداك والان معدومه وانما توجد يوم القيمه
عند مسيس الحاجه اليها والرويه لا يدرك بها الا الموجود فلا يصح
على قواعدهم الفاسده ان تدرك الجنه اليوم والوجه الثاني
في امتناع تصديق هدا الحديث عليهم هو انهم شرطوا اتصال
الشعاع بالمري والحايط حايل للشعاع بينه وبين المري فلا يصح

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح ... الارشاد للامام ...

تكذيبهم لهذا الحديث وامثاله اولئك الذين طبع الله على قلوبهم
واتبعوا اهواءهم فان قالوا قد ورد في الحديث عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال رايت عمرو ابن لحي يجر قصبه في النار
والملقف على النار ورايت اكثر اهلها النساء الى غير ذلك من
الاحاديث الوارده عنه عليه السلام في مثل هذا وقد انعقد
الاجماع منا ومنكم على ان الجنه والنار لا يدخلهما احد للتنعيم
والتعذيب الا بعد تصرم عمر الدنيا والفراغ من اهوال يوم القيمه
وبعد صحه العرض على الله سبحانه فعلى ما تحملون هذه الاحاديث
نتجه لنا ان نحمل قوله رايت الجنه في عرض هذا الحايط. قلنا اما
قوله عليه السلام رايت عمرو ابن لحي يجر قصبه في النار فيحمل على
وجهين كلاهما جايز عندنا وممتنع عندكم احدهما ان يكون ذلك
من الرويه على التحقيق بالبصر فيكون البارى تعالى قد خلق لرسوله
عليه السلام رويه ادرك بها عمرو ابن لحي يجر قصبه في النار
ويكون المراد بالنار في هذا الحديث غير النار التي يحشر اليها
الكفار يوم القيمه مثل قوله انما ياكلون في بطونهم نارا ومثل قوله
تعالى قتل اصحاب الاخدود النار ذات الوقود والمعنى بها النار التي
كانت تعبد من دون الله وكانوا يفتنون المومنين على الكفر و
يطرحونهم فيها وعلى ذلك حمل عذاب الكفار في مده البرزخ بنار
ليست جهنم وهذا التاويل ممتنع على ساير المعتزله مع مصيرهم الى
ان ما وراء الحجب لا يدرك والثاني من تاويل هذا الحديث ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم خلق الله له علما بان عمرو ابن لحي يجر
قصبه في النار في وقته ذلك وتكون النار في هذا الحديث هي التي يحشر
الناس اليها يوم القيمه ثم يكون معنى الحديث ان الله سبحانه وتعالى

اخرج

اخرج له غصنا من النار يجر قصبه فيه او يكون ذلك مما يوول
اليه امره في الاخره وقال عليه السلام فانه اول من سيب السا يبه
ووصل الواصله وبحر البحيره وحمى الحامي وقد اختلف اهل العلم
في تاويل هذا الحديث وهو مبني على ان اهل الجاهليه مكلفون او
غير مكلفين فذهبت طايفه من اهل العلم الى انهم غير مطا لبين
بشي مما كانوا ياتون ويذرون ومن اعلى هاولا منزله القاضي
ابو بكر الباقلاني رضي الله عنه ورحمه واحتجوا في ذلك بايتين من
كتاب الله سبحانه احداهما قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا والثانيه قوله تعالى لرسوله لتنذر قوما ما انذر اباوهم
وهذه الايه محتمله في موردها ان تكون ما انذر اباوهم بمعنى الذي
انذر اباوهم ويحتمل ان تكون ما نافيه ويكون معناه لتنذر قوما الذي
انذر اباوهم فلا يكون مع هذا الاحتمال في الايه دليل على سقوط
التكليف والمطالبه عنهم واعتضدوا فيما ذهبوا اليه بقوله تعالى
لتنذر قوما ما اتاهم من نذير من قبلك وهذه الايه رفعت الاشكال
فان اذا كانت نافيه ودخل عليها من التي هي للتبعيض تحقق النفي
من غير [illegible] قالوا وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم لقريش
فثبت ان العرب كانوا قبله غير مخاطبين بشرع ولا مطلوبين بنهي
وامر فاعترض على هاولا بقضيه العموم في بعثه عليه السلام فان
الله تعالى بعثه لينذر جميع اهل الارض عربيها وعجميها ولا خلاف
في ان بني اسرايل كانوا مكلفين بكتابهم مخاطبين بشرايعهم فبطل
احتجاجهم بالايه وان خصصوها بالعرب فنقول لهم ان الله قد ارسل
اسماعيل عليه السلام الى جرهم وقحطان وهم من العرب قال الله
تعالى واذكر في الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)

فاستمسكوا بقوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين وعشيرته بنو هاشم
ابن عبد مناف قيل لهم يقضي على هذا قوله تعالى وما ارسلناك الا
كافة للناس بشيرا ونذيرا ويكون معنى الاية ان يبتدئ بالنذارة
لعشيرته الاقربين ولذلك انتدب رسول الله صلى الله عليه وسلم لما
امر به فجمع اعمامه وعشيرته وانذرهم ودعاهم الى دين الله والى
ما بعث به من دين الحق وذهبت طايفه الى ان العرب من حرم
منهم او حلل برايه وجعل سايبة ووصيله وبحيره وحاما فان الله يوليه
ما تولى ويخلده على تحكمه وافتياته برايه ومن لم يتحكم منهم فلا شي
عليه والى هذا الغرض مال الاستاذ ابو بكر ابن فورك رحمه الله وذهبت
طايفه الى ان من تحكم وحرم وحلل ونصب الالهه مع من عبدها
كفارا بالله سبحانه مخلدون في النار لقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم انتم لها واردون الى قوله وكل فيها خالدون ولقوله
تعالى سيجزيهم بما كانوا يكسبون سيجزيهم بما كانوا يفترون سيجزيهم
وصفهم انه حكيم عليم واما من لم يعظم طاغوتا ولا حرم شيا ولا حلل
بل بقي منتظرا شرعا وهداية فلا شي عليه عندها ولا وقالت طايفة
من لم يعرف ما يجب ويجوز ويستحيل في حق الله تعالى منهم فقد اشرك
وما كان من فروع الشريعه فانهم كانوا لا يطالبون بمقتضاها
ولا يكلفون بالاتيان بها لعدم بيان احكامها وافترق اصحاب هذه
المقاله على فرقتين فمنهم من اوجب عليهم ذلك بمجرد العقل من غير
رساله وهم المعتزله من حيث قالوا ان العلم بالله والشكر لله والنظر
في مخلوقات الله والصدق في الحديث والانصاف وترك الظلم فرض
بمجرد العقول ولا يحتاج في ذلك الى رساله رسول يبينه واضطربت
اراوهم في الفروع واحكامها قبل ورود الشرع فقالت طايفه

كانت

كانت كلها على حكم التحريم وقالوا اما من شي منها الا ويمكن ان يكون تركا
لواجب حسن من جهة نفسه وذهب اخرون الى حملها على الوجوب
وقالوا كل فعل يمكن ان يتقرر عليه العبد لا يخلو في نفسه
اما ان يكون طاعة فيجب حتى يدل الدليل على الندبيه فيندب واما ان
يكون تركا لحرام وذهبت فرقة الى ان الافعال قبل ورود الشريعة
كانت على الاباحه وهذه كلها تخليطات في هذا الباب والخوان
الحكم انما يستفاد من قول الله تعالى وتوابعه من الحديث والسنه
واجماع الامه فاما من ذهب منهم الى حمل الافعال كلها على التحريم فيلزمون مون
الاضداد التي لا تجتمع فيقال كيف نحب ما لا يتصور وقوعه من غير
تبيين او قانتا والتكليف بما لا طاقة للعبد عليه ممتنع سادتهم
غير ان امتناعه عند المعتزله عقلا وامتناع تكليف ما لا يطاق
عند اهل السنه اجماعا ولو كلف الله عباده به لكان علامه
على العقاب واما القايلون بالوجوب في كل عمل من الاعمال قبل ورود
الشرع فيلزمون ان يكلف العبد بما لا طاقة له به كاصحاب الحظر
والتحريم بان يقال اذا وجب القيام والقعود وفي امتثال الواحد
ترك الاخر ويقال لهم التحكم في ابدانكم وانتم ملك الله من غير اذنه
حرام وانتم تقضون بذلك في قضيات العقول فتحكمون بتحريم
التصرف في ملك الغير بغير اذنه فكيف يقدم العبد على فعل هو تصرف
في ملك الله تعالى قبل ان يأذن الله تعالى فيه واما اصحاب الاباحه
فان عنوا بها ان الافعال يستوي فعلها وتركها لعدم الامر والنهي فذلك
هو الحق في هذا الباب وان ارادوا ان الاباحه حكم من الله بواسطه العقول
فلا سبيل اليه فان الاشيا عندنا لا حكم لها الا لاكم بنصب ادلة
على ثبوت الاحكام وعندهم ان الاشيا لا تخرج عن كونها حسنة او قبيحة

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثاني)
وهو شرح ارشاد الامام الجويني

بالحسن والقبح فمنازع الحسن والقبيح فكيف يكون مباحًا قبل الشريعه
ما هو قبيح او حسن من صفه نفسه وصفات النفس لا تتبدل وذهبت
طايفه في امر الجاهليه من اهل السنه وهم الذين ذكرناهم في
موافقه المعتزله في ايجاب معرفه الله تعالى على الجاهليه وخالفوهم
في الطريق الذي يجب ذلك عليهم فقالت المعتزله يجب ذلك
عقلا كما ذكرناه عنهم وقالت هذه الطايفه من اهل السنه
يجب عليهم معرفه الله سبحانه باول شريعه انزلت وهي شريعه
ادم عليه السلام فاما الاحكام الفروعيه فلا ريب في تبدلها
في الشرايع واما الاصول فان الله تعالى جعلها شرعةً واحدةً لقوله
تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا والذي اوحينا اليك وما
وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا
فيه والمراد به الامر بالتوحيد وبمعرفه ما يجب لله تعالى ويستحيل
عليه ويجوز من احكامه سبحانه قال هاولا وشريعه ادم كانت
غير مخصصه بقوم دون قوم فهي لازمه لاهل الارض باجمعهم وما
نسخ من اصول شريعته اصلا اذ لا يتصور النسخ في اصل كالوحدانيه
وما جرى مجراها مما يعلم بادله العقول فعلى هذا تناسخت الاعصار
والامر بذلك باق لم ينسخ ولم يتبدل والى هذا القول مال اكثر اصحابنا
وقاده العلماء من اهل السنه فكفروا من عبد غير الله في كل زمان
بهذا التاويل مخافه ان يكون التكليف من قضيات العقول كما صارت
اليه المعتزله وقد انتهى القول في ابطال انبعاث الاشعه على مذهب
اهل الاعتزال عقلاً واعتقادًا وشرعًا والله الموفق للصواب
قال ابو المعالي رحمه الله الادراكات خمسه احدها البصر
المتعلق بالمرييات والثاني السمع المتعلق بالاصوات والثالث

الادراك

الادراك المتعلق بالروايح والرابع الادراك المتعلق بالطعام
والخامس الادراك المتعلق بالحراره والبروده واللين
والخشونه والحاسه في اصطلاح المحققين هي الجارحه التي تقوم
ببعضها الادراك وقد يعبر بالشم والذوق واللمس عن الادراكات
تجوزًا وهذه العبارات مبنيه عند المحصلين عن الاتصالات
بين الحواس وبين اجسام تدرك او تدرك اعراضها وليست
الاتصالات ادراكات ولا شرايط فيها وان استمرت العاده
بها والدليل عليه انك تقول شممت الشي فلم ادرك رايحته
وذقته فلم اجد طعمه ولمسته فلم اجد حرارته وذلك يحقق انه
ليس المراد بها في الاطلاق انفس الادراكات وعد ايمتنا رضي الله
عنهم من الادراكات وجدان الحي من نفسه الالم واللذات
وساير الصفات المشروطه بالحياه ولا سبيل الى القول بان وجدان
هذه الصفات هو العلم بها فان الانسان قد يضطر الى العلم بالم
غيره ويجد من نفسه الالم المختص به ويفرق ببديهه العقل
بين وجدانه الالم من نفسه وبين علمه بالم غيره قوله رحمه
الله الادراك خمسه واخر ذكر ادراك الالم واللذات ثم
تداركه بعد ذلك وقد اختلف اهل النظر في عدد الادراكات
شاهدًا فذهب بعضهم الى انها سته ادراكات المرييات والمسموعات
والروايح والطعوم والحراره والبروده وهو ادراك اللمس
وادراك الالام واللذات وذهبت طايفه منهم الى انها
خمسه ولم يعدوا من ذلك ادراك الالام واللذات وصرفوا
ما عداه الاخرون من ذلك من جمله الادراكات الى العلم بالالم
واللذه فقالوا انما هو الالم نفسه يحلها وعلم يعلمها به العاقل

اسم الكتاب [illegible] الاعتقاد [illegible]

من نفسه وغيره وهذه المسئلة هينة في الظاهر عسيرة المأخذ في
الباطن متلاعب في بحار النظر ولا تنضبط الا بعد تطويل ولكن
الغرض منها يدور على ثلاثة اشيا منها ان الالم اذا قام بمحل اوجب
كونه متألما كسائر الصفات القائمة بمحالها على القول بالتعليل
ثم الادراكات كلها تتنوع في ارتباطها بالمتعلقات وفي ايجاب الاحكام
فاما ادراك البصر فانه متعلق بالمرئيات الخارجة عن محله والكائنة
في محله ويتعلق بمحله وهو العين عند النظر في المرآة الصقيلة
كما تقدم ذكرنا لذلك فيما تقدم واما السمع فانه يتعلق بالاصوات
من نفس محله ومن غيره واما ادراك الشم فانه متعلق بروائح
الغير وبروائح محله في بعض الاوقات واما ادراك الطعوم
فانه يتعلق بالطعوم القائمة بمحله وبغير محله على حكم الملاصقة
واما ادراك الحرارة فانه يتعلق بحرارة الغير ولا يتعلق بحرارة
محله اذ شرطه في المعتاد اللمس ولا يتصور ان يلمس المحل نفسه
واما ادراك الالم واللذة فانه عند مثبتيه يتعلق بالم محله لا بالم
غيره وذلك مما لا ينكره منكر واذا كان الامر كذلك بما وصفناه
فاعلم ان تعلق كل ادراك على حسب ما ذكرناه انما هو من ارتباط
المعتاد والا فان كل جنس من الادراكات لا يتعلق بما يتعلق به
الا لكونه موجودا ولا تعلق للادراكات الا بالوجود وهذا لم ينازع
فيه الا البهشمية فانهم صاروا الى ان الادراكات لا تتعلق الا
بالاحوال ولهم موضع نفرد فيه الرد عليهم ان شاء الله عز وجل
واذا كان الامر كذلك فما يدرك كل جنس من الاجناس بانواع الادراكات
دون غيرها من سائر الاجناس فانما ذلك امر عادي ولا يحيل
العقل تعلق كل جنس من الادراكات بكل جنس من الموجودات

وهذا

وهذا يتبين بعد هذا ان شاء الله عز وجل فاذا تبين ذلك وقدرنا
وجود الالم ترتب على ثلاث مراتب رتبة منها هي ان يقوم الالم
بزيد فيتألم به ويقوم بعمرو ويعلم تألم زيد وعلمه بذلك اما
بقرينة حال تظهر في وجه زيد واما لمعرفة عمرو بحلول الاسباب
بزيد يتألم عندها في عادة الله سبحانه وهذا كالضرب وغيره
وقال اهل العلم انما طريقه القياس على نفسه فاذا علم على القطع
انه لو حل به من الاسباب ما حل بزيد لتألم ثم ادرك وعلم حلول
تلك الاسباب بزيد علم على الضرورة تألمه عند اسباب التألم اذ
الامور في اعتيادها مرتبطة لا تنخرق الا نادرا او في اوقاتها
كما ذكرناه قبل هذا والمرتبة الثانية ان يقدر الالم قائما
بيد عمرو مثلا فيتألم اليد ولا يتألم بالالم الا ما قام به الالم من البدن
على التحقيق ثم يجد الانسان تفرقة بين الالم في يده وبين الالم
القائم بيد غيره ولا ارتباط بين الجزء العاقل من بدنه وبين يده
اذ الصفة القائمة بمحل لا تحكم الا فيه فان قلنا ان تلك التفرقة
آيلة الى العلم بتألم اليد من نفسه وبدنه كان باطلا لان العلم
بتألم غيره يصح منه كما ذكرناه قبل هذا وان قيل اذا تألم العضو
من البدن تألم القلب قلنا مع تسليم ذلك ان القلب مع تألمه
يميز من البدن العضو المتألم ويجد تفرقة بين تألمه وتألم غيره
والمرتبة الثالثة هي ان يقدر الالم قائما بالمحل العاقل
فاذا حل فيه الالم كان عالما بتألمه كعلمه بتألم زيد من غير ان
يداخله ريب في تألم زيد عند الاسباب والقرائن التي ذكرناها ثم بعد
ذلك يتألم ويوجب له الالم كونه متألما فمن انكر الادراك المتعلق
بالالم قال لا مزيد على ان يتألم ويعلم انه متألم ومن اثبت الادراك

اسم الكتاب [illegible] في الاعتقاد (الجزء الثالث)

المتعلق بالالم واللذه قال اذا ادرك الالم بالجزء العاقل تالم وعلم واحس
ذلك من نفسه والدليل عندهم على ذلك هو ان النايم يتالم
في نومه ولا يعلم ولا يحس ويعلم ذلك على القطع بان النوم لا يتضاد
بينه وبين الالام واللذات من حيث ان الالم واللذه جنس خارج
عن قبول النوم واضداده ولا يكون التضاد الا بين انواع الجنس
الواحد الا ما كان من تضاد التناقض كما ذكرناه وهو ان يضاد
الشي شرط شي اخر فيناقضه كالموت يضاد العلم من حيث هو
ضد للحياه وهي شرط في العلم فيكون اجتماع الموت والعلم متناقضين
لا لان الموت نوع تحت جنس واحد من العلم بل من حيث هو ضد شرطه
الذي هو الحياه واذا فهم ذلك فليس بين النوم وجنس اللذات
والالام تضاد لا من حيث النوعيه ولا من حيث احدهما ضد لشرط
الاخر لان النوم انما يضاد العلم واضداده ولا ضديه بين العلم
واضداده وبين الالام واللذات فعلى هذا يصح تالم النايم ولا يصح
علمه من حيث ان النوم ضد للعلم بشي من الاشيا وقد اختلف اهل
العلم في النوم هل يضاد الادراكات ام لا فذهب ابو الحسن انهى
الاشعري الى ان النوم يضاد جميع الادراكات وقال غيره من اهل
النظر ان النوم لا يضاد الادراكات والدليل عليه عند هاولاء
ان الادراكات تصح مع العلم ومع اضداد العلم ولو كان النوم
يضاد الادراك لتضاد الادراك اضداد النوم حتى لا يتصور على
ذلك ادراك قائم بمحل مع قيام العلم او الجهل وساير اضداد
العلم وذلك معلوم خلافه على القطع فان الجاهل يدرك
والعالم يدرك والغافل يدرك ما يغفل عنه وان كان لا يعلمه
في حين غفلته فاذا ذهبت الغفله علم انه كان قد ادرك

المدرك

المدرك في حين غفلته وهذه القضيه مطرده فما من ضد الا وهو
ضد لضده ولجميع اضداد ضده والقضيه المعقوله تطرد ولا
تنكسر فاذا كان الادراك لا يناقض ولا يضاد العلم ولا جميع
اضداده والنوم من اضداد العلم فلو ضاده الادراك لزم تضاد
ساير اضداده من العلم والجهل وساير الاضداد وعلى هذا حمل
المحققون الرويا من النايم وانه يدرك الاشيا وهو نايم ثم هم على
ضربين فمن نايم يرى الشي في حلمه فيكون كما راه حتى ان احدهم ليرى
الشخص الذي لم يره قبل ذلك في المنام فاذا اتفق ان يراه في الدنيا
عرفه وقال هذا فلان الذي رايته في منامي وهذه هي التي اشار
رسول الله صلى الله عليه وسلم اليها بقوله الرويا الصالحه من الرجل
الصالح يراها او ترى له جزء من ستة واربعين جزءا من النبوه
وهذه التجزيه بستة واربعين هو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يوحى اليه في المنام ستة اشهر وكان بدو امره انه كان يرى
الرويا فتكون مثل فلق الصبح وكانت مدة الوحي اليه عليه السلام
ثلاثا وعشرين سنه فتكون تجزيه السته الاشهر التي كان يتحنث فيها
بغار حرا وحينيذ انزل عليه الملك من مدة الوحي جزءا من ستة
واربعين جزءا من النبوه والله اعلم بما اراد رسوله عليه السلام
من ذلك ومن زعم ان النوم يضاد الادراك فقد غفل عن معنى
الضديه وانها انما تكون بين نوعين تحت جنس واحد فلا يضاد
بياض حلاوه الى غير ذلك وقد تقدم من البيان في ذلك ما فيه
كفايه مغنيه عن اعادته فليس النوم من انواع جنس الادراك
فيضاده ولا النوم ضد من اضداد شرط الادراك فيناقضه فان
الادراك لا شرط له الا المحل والحياه والنوم لا يضاد الحياه ولا

اسم الكتاب [illegible]

[illegible]

المحل بل هما شرطان فيه فلا يتصور وجه من وجوه التضاد بين النوم
والادراكات ومن لم يسلك هذا المسلك تخبط في معنى الرويا
وقد تحزبوا في امرها على احزاب واقوال شتى فاما ابو اسحاق
الاسفرايني رحمه الله فمحمله هذا التوقف على ان نفا جنس النوم
وقال اما هو جملة الغفلات وهذا الذي ذهب اليه رحمه الله لا
عاضد له ولا شاهد عليه والدليل على خلافه ان الغفلة
متعلقة وان النوم لا تعلق له فانك تقول غافل وغفلة ومغفول
عنه وتقول نوم ونايم ولو سلم له ذلك ما كان مستروح لمن
يظن ان النوم يضاد الادراك فانا نعلم على القطع ان الغافل مدرك
والذي حمله على ذلك هو انه قال ان الرويا التي يراها النايم في
حلمه لا يخلوا اما ان تكون من قبيل الادراكات او من قبيل الاعتقادات
فان كانت من قبيل الادراكات فالنوم ضد لجميع الادراكات
وان كانت من قبيل الاعتقادات فالنوم يضاد جميع الاعتقادات
فعلى هذا لا يبقا لنا الا ان النوم عبارة عن جميع الغفلات وهذا
يوذن بوجود غفلات لا نهاية لها يغفل بها النايم عن كل ما يمكن
ان يعلم وسلك ابو اسحق رحمه الله مسلكا شذ فيه عن جميع
الاصحاب فقال الغفلات على ضروب شتا فمنها غفلة تتعلق بثلاثة
وهو اقل تعلق الغفلة وهو ان تتعلق بنفسها فيغفل الغافل عن
وجود غفلته وتتعلق بحالها فيغفل الغافل عن كونها غفلةً
وتتعلق بالمغفول الخارج الزايد عليها وعلى حالها ثم قال وفي
المقدور من هذه الغفلات ما لا نهاية لها على قضية اختلافها فمن
غفلة متعلقة بثلاثة متعلقات كما ذكرناه واخرا متعلقة باربعة
والذلك الى ان تكون الغفلة الواحدة متعلقة بما لا نهاية له وكذلك

سلك

سلك في قضيات العلوم فمن علم يتعلق ايضا بثلاثة متعلقات
وهو ان يتعلق بوجوده فيعلم وجوده ويتعلق بحاله فيعلم به
انه علم ويتعلق بالمعلوم الخارج كاينا ما كان لانه لا يتصور في
قضية العقل ان يعلم العالم ان له علما موجودا فيعلم وجوده
ولا يعلمه علما ولا يصح ان يعلم وجود علم وكونه علما ولا يعلم
معلوما زايدا عليه ومهما لم يخل العلم بمعلوم والجملة فالعلم
المتعلق بمعلوم واحد قال ابو اسحاق وفي المقدور علم يتعلق بعشرة
واكثر واقل الى ان يتعلق علم واحد بما لا يتناهى من المعلومات
وذلك باطل لانا اذا قدرنا علما متعلقا بما لا يتناهى قدرنا الغفلة
عن بعضها واستحال ذلك لان ذلك يودي الى ان يكون ما لا
يتناهى يقل ويكثر ويزيد وينقص وما انتفت عنه النهاية يستحيل
عليه الزيادة لانه لا اكثر مما لا نهاية له وكذلك سلك ابو اسحق
رحمه الله في الاكوان هذا المسلك بعينه فقال ان الحركة
تقطع حيزا واحدا واخرى تقطع حيزين وثلاثة واكثر من ذلك
في زمان واحد قال رحمه الله ولهذا يتصور نزول الملك
من سدرة المنتهى الى الارض في اوحى ما يقدر وذلك مما لا يجوز
وسنرد عليه ان شا الله عز وجل على ان الجوهر اذا قدرناه متحركا
بحيث يجوز ان يسكن فانه يحتاج الى حركة تنقله من حيزه
الذي يجوز ان يسكن فيه واذا مر جوهر على عشرة جواهر فلا بد
ان يسامت كل واحد من العشرة ولا يسامتها الا بكون يتصف
به وما من كون يسامت به جوهرا الا ويجوز ان يمكث عليه وتتوالى
عليه اكوانه فلا يجوز على هذا ان يمر على عشرة جواهر يسامتها
ويحاذيها الا في عشرة ازمنة بعشرة اكوان يتصف بكل كون

زمانا واحدا او يتوالى عليه اكوان في الحيز الواحد وقال ابو بكر ابن فورك
رحمه الله ان القلب اذا نام فانه لا يرا شيا وانما يكون نايما انسانا
ويستيقظ ازمانا فاذا كان في مده الازمان التي يكون فيها يقضانا
راى ما اراه الله سبحانه وتعالى ويصحبه مع رؤيته تلك اعتقادات
تتعلق بالمرى فمنها ما تكون على ما المرى عليه متعلقه ومنها
ما تكون متعلقه ببيان يحتاج الى عباره تعبر بها وتفسر على روح
معناها وهي على قدر معبرها في العلم بذلك وذهب مشايخ الصوفيه
الى ان الانسان مهيا لقبول المعاني في الغيوب وعجايب الملكوت
وان الانسان اذا صفا من كدورات النفوس واحاديث الضماير
اطلعه الله على اسرار من اسرار مخلوقاته وعجايب مصنوعاته
وهذا هو الذي يعبرون عنه بعلم المكاشفه واذا نام العبد فقد
انقطعت افكاره وركد سره فتطلع النفس اذ ذاك على عجايب في
نومها غير ان النوم لما ضاد العقل واذهبه بقيت النفس مطلعة
على معاني لا تعقلها لغلبه النوم عليها فاذا استيقظ تحدث بضميره
بمعاني ما راى في حلمه فيصيب في البعض ويخطي في البعض وذهب
بعضهم الى ان النايم لا يرا شيا في منامه وهذا مذهب جماهير المعتزله
وبعض اهل السنه فانه لا ادراك عند المعتزله الا في بنيه العين
كما تقدم وصفنا لذلك فمنعوا على ذلك ان يرا القلب شيا او يعبر
القلب الا ان تكون الرويه في العين ذات البنيه المخصوصه ومن
وافقهم من اصحابنا على ان النايم لا يرا انما منعوا ذلك من ان النايم لا
يمكن ان يرا شيا مصيرا منهم الى ان النوم يضاد الرويه قالوا
وان كان يرا والقلب يقضان فليست برويه نايم وكان
ذلك خرقا للعاده لان مجرا العاده ان لا يرا الانسان الا بحاسه

بصره

بصره ولا تنخرق العوايد الا لانبيا وفي زماننا منعوا الرويه لاجل
1 ذلك وذهبوا الى ان النايم اذا استيقظ اعتقد في يقظته انه
راى في منامه امر كذا وكذا فتاره يصيب في اعتقاده وتاره يخطي
وجمله ما يرا الراى انما يكون من حديث في ضميره وقت يقظته
او من القيه الشيطان عند منامه او من الله سبحانه وتعالى ليطلعه
على ما شا من معاني ما كان او ما يكون والله اعلم باسرار غيبه
والقيه الشيطان فتنة او تخويفا بان يرا فلانا في حلمه يقول
له انت من اهل الجنه او يقول له عن نفسه انه قد غفر الله لك
وذلك من الشيطان عسى ان يقول في ضميره انه من اهل الجنه
عن نفسه او عن غيره او يقول في احد انه من اهل النار مثل ان
يرا احدا من الدين ما توا بسلسله في عنقه او يقول له انه من
اهل النار فان اعتقد شيا من ذلك كله تحكم على الله في غيبه والو
وقاف عند كل ما اشتبه عليه وكذلك يريه ما يخوفه به من
غير ومن ذلك قوله تعالى انما النجوى من الشيطان ليحزن الذين
امنوا وليس بضارهم شيا الا باذن الله او برسل الله في اليقظه
شيطانا يخوفه بغير الله وهو قوله تعالى انما ذلكم الشيطان يخوف
اولياءه فلا تخافوهم وخافون ان كنتم مومنين وقال وعلى الله فليتوكل
المومنون وهذه اقوال مختلطه والصحيح ان النوم لا يضاد الادراك
وقد ذكرنا وجود التضاد ولم يتصور وجه منها يضاد منه النوم
الادراك لانه ليس لاحدهما نوعا من جنس الاخر ولا احدهما ضدا
لشرط الثاني وهذه وجوه التضاد ولا اكتراث بقول من يستبعد
مثل هذا الا ان يبدي وجها ينقض والتضاد على ضربين ضرب
تكون الضديه فيه من غير تعلق وهذا كالالوان وجميع صفات

الجماد وضرب منه يكون بالتعلق وذلك كالعلم وجميع صفات
الحي بأعدام الحياة والنوم والغشية فلا ضد للادراك الا المانع
وقد أجرى الله تعالى عادته بخلق الموانع المضادة للادراكات
عند النوم ولذلك اذا صيح بالنائم سمع بسمع يخلقه الله له فيسمع
الصوت اذ ذاك ولنرجع الى غرض المسألة وهو ان الالم
اذا قام بزيد فليس لعمرو منه الا العلم به والخبر عنه ثم اذا
قام بجزء من بدنه الم كيده ورجله او عضو من اعضاء بدنه
فان الجزء العاقل يعلمه كما يعلم تألم غيره ولا يتألم الا العضو
الذي قام به الالم اللهم الا ان يحدث الله تعالى تألما في القلب فيكون
ذلك ألما آخر ويكون سببه تألم اليد من البدن او غير اليد فيتألم
القلب بما قام به من الالم كما يتألم العضو بما قام به من الالم
ايضا ويجد القلب مع ذلك فرقا بين الم يده والم غيره كزيد
او عمرو وهذا موضع النظر في هذه المسألة واما اذا قام بالقلب
الم فانه يعلمه كما يعلم الم غيره من اليد او خارج عن بدنه ويتألم
به كما يتألم اليد بما قام بها من الالم ولا رابط بين عضو من البدن
مع القلب فان صفة كل جزء تختص به قياما وحكما واتصافا
فما الفرق الذي نجد بين الم يده والم غيره فذهبت طائفة
الى جحد الفرق وهذا مكابرة في دفع الضرورة لا تخفى على احد
فان الانسان اذا قام الالم بعضو من اعضائه الظاهرة او الباطنة
جأر وصاح ولم يصبر ولا يجد ذلك عند تألم غيره وقد يحدث
الالم في القلب من حيث الاشفاق والحنان ويتفاضل الناس في ذلك
على قدر الشفقة والحب كالذي يضرب ولده او اخوه او قريبه
وقد يحدث الله تعالى اللذة لزيد عند تألم عمرو وذلك كالعدو

يتألم

يتألم عدوه فيلتذ هو وانما الذي يتفجر منه المتألم فانه ينفرد
به وحده وللفلاسفة في ذلك رجوع الى التولد بواسطة ارتباط
البدن بعضه ببعض وذلك بديهة النظر الصحيح في ان الالام
اعراض قائمة بمحالها وليس لصفة حكم الا في محلها القائمة به
والقول بالتولد باطل اصلا على هذا الاصل العظيم ولا اكتراث
بما يبطله الدليل العقلي وذهبت طائفة الى ان اليد اذا تألمت
احست الالم وعلم القلب المها وعلم انه يحس ما قام بها من
الالم وهذا ساقط من القول فان الالم اذا قام بزيد علم عمرو
انه يتألم وانه يحس ما قام به من الالم ومع هذا فالفرق عنده
باق ثابت لا ينكره من نفسه وذهبت طائفة الى ان الالم
اذا قام بزيد علمه عمرو وانه يتألم به زيد ولم يخلق له احساس
بتألم زيد واذا قام الالم بعضو من بدن الانسان تألم ذلك
العضو وعلم القلب ذلك واحس تألمه بخلاف الم زيد فان
احدا لا يحسه ويكون ذلك جاريا مجرى العوائد الجارية باذن
الله ولو شاء الله لاحس على الم قام بجميع المتألمين وقالت
طائفة ان هذا هو الفرق الذي يجده العاقل من نفسه
عند تألم يده مثلا وتألم غيره وذهبت طائفة من اهل النظر
الى ان ذلك راجع لتوالي الاخبار واشتغال الخاطر به فاذا وقعت
الالام بالبدن لكثرة رجع خبر النفس الى تلك الالام حتى لا تخبر
عن شيء آخر فتجده انما هو من كثرة تفاصيله عما يجد من الالم
حتى لا يخبر عن غيره قالوا الا ترى ان الانسان اذا اشتغل سره بخوف
او جزع او شوق او فرح فان الالم يحل به ولا يبالي عنها وهو
يحسها ولكن لما لم ينفصل عنها لم يتفجر بها ولا بالى بها وكذلك

اختلفوا في ان الالام هل هي متعلقة ام لا فذهب ابو الحسن رحمه
الله الى ان الالام ليست متعلقة واذا كان كذلك لم يجتمع منها
المثلان في محل واحد لان الجنس اذا لم يتعلق فلا يجتمع منه اثنان
في محل واحد وانما يجتمع في الجنس اثنان في محل واحد اذا كانا
متعلقين ويتعلق احدهما بغير ما تعلق به الاخر كالعلم بزيد
والعلم بعمرو واما ما لا يتعلق كالبياض والسواد فانهما لا يجتمعان
وضديتهما ضدية محض بحت وقد ذكرنا ذلك في صدر هذا الكتاب
عند ذكرنا منازل التضاد وانها اربعة اقسام التضاد الصريح
وتضاد التماثل وتضاد التعلق وتضاد التناقض وليس
بين النوم والالم تضاد من هذه المضادة التي ذكرناها وكذلك
ليس بين الادراكات وبين النوم ضدية من هذه المضادات التي
ذكرناها ولا يبقى لمن يجعل تضادا بينهما الا محض الاستبعاد بان
يقول كيف يبصر النائم ام كيف يسمع النائم ويتوهم ان النوم يمنعه من
ان يسمع او يبصر وانما تمنعه الموانع المضادة للسمع والبصر عند نومه
بعادة اجراها الله سبحانه بان خلق الموانع ما دام العبد نائما
فتجتمع الموانع مع النوم وما صح اجتماعه مع الشي صح اجتماعه
مع ضده وذهب الاستاذ ابو اسحق رحمه الله في طايفة من اهل
العلم الى ان الالام متعلقة لكن يجتمع منها الامر في محل واحد اذا
اختلفت متعلقاتها واصل اختلافهم في هذه المسئلة لذات اهل الجنة
وعذاب اهل النار وانهما لا يتضاعفان على الدوام فكيف يتصور
ذلك في قضيات العقول والالام واللذات اذا لم يتعلقا لم يجتمعا
وكيف يتزايد العذاب على هذا فذهبت طايفة الى ان الكافر اذا
دخل النار خلق له من الالام اعداد في اجزائه وبقيت اجزا بغير

الالم

الالم فيه تزال الالام تتزايد في اجزا اكثر مما قبل ذلك فتكون الزيادة
هكذا دايما فقيل لهم اذا كان الامر كما وصفتموه تقدر فان اجزا
بدن الكافر تتم وتنعم كلها بالالام ولا مزيد على ذلك واين هو من
قوله تعالى زدناهم عذابا فوق العذاب وذهبت طايفة
اخرى الى المضاعفة في الزمان زمانا قالوا يخلق للكافر في جميع اجزا بدنه
الالم الف زمان مثلا ثم يخفف عنه زمانا واحدا ثم يخلق له الالام
الفي زمان ثم يفتر عنه زمانا واحدا ثم يخلق له الالام عشرة الاف
زمان ثم يفتر عنه زمانا واحدا قلنا يعارض هذا القول قوله تعالى
لا يفتر عنهم وذهبت طايفة الى اختيار ضمايرهم وعقلايهم قالوا
فتارة يخلق لهم العلم والتفصيل عما يحل بهم من الالام وتارة يخلق
لهم الغفلات عنها والعذاب ابدا واحد وتكون الزيادة في الحضور
والتحدث عما يجدونه واذا ثبت ان الالام متعلقة لم نحتج
الى هذه التاويلات وصار الى ان العذاب الذي هو الالام متزايد كثرة
وباختلاف متعلقاتها تختلف هي في انفسها والمختلفات يجتمع منها
في محل واحد الالاف ولا تتضاد ونحن نبين ذلك قبل هذا فان قيل بما
تتعلق الالام حتى تختلف الالام وتجتمع في المحل الواحد منها
الالاف فالجواب ان متعلقات الالام واللذات على نوعين منها
وجود ومنها عدم فالموجودات من ضرورتها ان تكون متناهية واما
المعدومات فلا تتناهى اذ المقدورات لا تتناهى فيسلط على الكافر
التقديرات في ضميره فكلما قدر شيا لم يحلو له او يفوته وعذاب
اهل النار على ضروب شتى فاولها احراق يخلق عنده الالم به ويكون
الالام بذلك متعلقة باحراق النار ومنها السموم ولدغها ولدغ
الحيات والعقارب ونهشها ومنها المقامع وتكسيرها ومنها اكل الزقوم

اسم الكتاب تحفة المرشد في الاعتقاد (الجزء الثالث)

ومما يحدثه الله عند اكله من الالام في داخل الابدان ومنها الحميم وصهر
ما في البطون به حتى يقع تحت رجليه وبين قدميه ومنها تسليط
الجوع وشدته ومنها تسليط العطش وتلظيته ومنها ضيق الاماكن
حتى يعود كالثوب في التحت واذا القوا منها مكانا ضيقا مقرنين
دعوا هنالك ثبورا لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا
ومنها انطباق النار عليهم فلا يتنفسون ولحظة من امساك النفس
مهلك في الدنيا وليس في الدنيا اشد من الموت وليس في النار احب
اليهم من الموت ومنها الهوان الشديد الضرب بالاقدام والجر
في الحميم يسحبون في الحميم ومنها تسليط الحشرات على النابتات
التي لا تعود ومنها ترايد التوبيخات على الدوام ومنها انقطاع
الرجا والياس من رحمة الله الكبير ومنها منع الادراكات عنهم فلا
يسمعون ولا يبصرون ومنها انقطاع الكلام عنهم فلا يتكلمون ولا يكلمون
ومنها شدة الجزع فلا يصبرون ومنها الحرج الدايم في صدورهم
ومنها الغل والحسد في ضمايرهم وارادة الضر بعضهم لبعض ومنها
حجابهم عن ربهم فلا يرونه ولا يعرفون ما يجب ويجوز ويستحيل
في حقه ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا وما
من شي يقدرونه ان لو كان الا وكان يكون لهم راحة الا وينالمون
عند تقديره نسوا الله فنسيهم اي تركوا دين الله فتركهم وسلط الله
عليهم الندامة الدايمة نعوذ بالله الكريم بما قدر على الكفرة من
خلقه انه ولي كريم وقوله رحمه الله الادراكات خمسة اشارة
الى ان مذهبه الادراك سوا الخمسة التي ذكرها اولا وهو الحق الذي
يعضده الدليل وذلك ان المراد انا من يزيد تالم به فان كان غافلا
او نايما لم يعلم تالمه لم يبق له الا مجرد التالم واذا كان عالما اجتمع

له التالم وتفصيل ضميره عنه فعندها تشتد عليه الالام واللذات
فالوجه فيها انها متعلقة ولو لم يكن ذلك لم يتصور زيادة الالام على
المحل الواحد فان قيل اذا حل الم في المحل ثم عدم خلق الله تعالى
الما اخر اشد منه قلنا هذا لا يتصور في موجب العقل اذ الالم يوجب
كون محله متالما ولو قدرنا اشد منه في حق الم اخر لكان يوجب
للمحل اكثر مما يوجبه الاخر وهذه الكثرة ممتنعة فانه ان اوجب له
الكثرة في العدد حتى يقدر ان احد الالمين اوجب حالا واحدة واوجب
الثاني حالين لم يصح لانه انما اوجبت الصفة حالها لماقامت به من
حيث هي على صفة نفسها فموجب البياض كون محله ابيض من حيث
هو بياض وكذلك ساير الصفات واذا قام الالم بالمحل اوجب له كونه
متالما من حيث هو الم ومن شرط العلة ان ينفرد معلولها وقد
تقدم منا بيان ذلك في اول هذا الكتاب وكذلك قولنا في كل
صفة تقوم بمحل لا يتصور ان توجبه اكثر مما توجبه الثانية
من جنسها فلا يجوز وجود بياض يوجب كون محله ابيض ويكون
اخر يوجب كون محله اكثر من ذلك لمحل اخر فاذا الثوبين ابيضين
واحدهما اشد بياضا من الاخر انما كان ذلك لتخلل اجزاء سوداء او
صفر او حمر بين الاجزا البيض وكذلك حكمنا في الحرارة فاذا راينا
جسما اشد حرا من اخر كان ذلك لتخلل جرام متصفة بالبرودة
بين الاجزا الحارة وقد نشاهد هذا في اجزاء الما واجزاء الهوى فانا
نشاهد الما حارا وغيره اشد حرارة منه على اسباب معتادة من القرب
من النار او مسامتة الشمس الى غير ذلك من الاسباب التي يخلق الله تعالى
الحرارة عندها وكذلك في الهوى تكون فيه الحرارة وغيره اشد حرارة
منه هذا ايضا على قدر القرب من النار والبعد منها وهذا ينبني على

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)

ان النار لا تحرق وانها حارة انما تحكم فيها لا في جسم غير جسمها وبهذه
التتمة العقلية يتصور ان يجعل شخصان في نار بين اطباقها وتتفاضل
الامر انهما تحلق الله تعالى لمن اراد منهما ما اراد من عدد الالام فلو كان
الاحراق صادرا عن النار بطبعها كما صار اليه الطبايعيون لتساوت
الالام ولا مطمع في ايمان من سلك هذا المسلك ما دام متمسكا
بكفره في هذا المذهب فانه يعسر عليه العلم بجواز ان يقذف الانسان
حيا في النار العظيمة فيحترق ساير بدنه ظاهره وباطنه ويبقا
حيا لا موت له وهذا عند المحققين امر جايز لا استحالة فيه ولا يتوهم
الغمر من القايلين بالطبع ان هذا من العارفين تقليدا وانما هو بالنظر
الصحيح الصادر عن الضرورة الذي اذا صح بلغ الموصوف به الى الحق
من عرف ان الصفة اذا قامت بمحل حكمت فيه ولا تحكم الا في محلها لا
في غيره وعلم ان الصفة لا تنتقل كما سبقت الاشارة اليه في باب حدث
العالم لم يداخله ريبة في صحة ما ذكرناه ومن اضرب عن النظر وعلل
احراق النار ما يلاصقها من الاجسام من باب ضروريات الحواس كان
جاهلا بالمحسوس هو من قوله اني اشاهد النار تحرق وليس الامر كذلك
وانما شاهد الجسم يحترق عند ملاصقته اياها وبقي النظر في المحرق
ما هو وتبين ان الاحراق صفات تحدث في الجسم المحترق وهي حادثة
فيه لم تنتقل اذ ليست بمتحيزة ولا تولدت من اجسام النار ولو كان
ذلك لم يجز تولد الحرارة في الجسم الملاصق لها اولى من تولد البرودة
في اجسام النار من برودة الجسم الملاصق لها كيف والاحراق
صفات لا يشبه بعضها بعضا فمنها حرارة تحدث في الجسم المحترق
بدلا من برودته التي كانت قايمة به ومنها الوان تتبدل عليه بدلا
من الوانه التي كانت قايمة به ومنها افتراق وتقطع بدلا من الاجتماع

الذي

الذي كانت اجزاوه متصفة به ومنها الام تحدث شعبة وهذه كلها
مفتقرة الى فاعل قاصد الى ايقاعها قادر على اختراعها حي عالم بما
يكون منها الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وقوله رحمه
الله منها ادراك يتعلق بقبيل المرييات ليس للمرييات قبيل وجنس
وانما المصحح لكون المرى مريا كونه موجودا فحيث ما تصور ثبوت
الوجود جاز تعلق الروية به وانما اراد بقبيل المرييات في حكم
العادة وكذلك قوله والثاني ادراك يتعلق بقبيل المسموعات
اذ ليس للمسموعات جنس يخصص بكونه مسموعا ولا كل ما ثبت وجوده
جاز ان يسمع وسياتي بيان هذه المسالة ان شا الله تعالى وقوله
رحمه الله وادراك يتعلق بقبيل الطعوم كذلك ليس ايضا للطعوم
جنس من الادراكات مخصص بها وما يتعلق بها الادراك لكونها
طعوما بل لكونها موجودات فكل ما ثبت وجوده فجايز تعلق هذا النمط
من الادراكات به وقوله وقبيل يتعلق بقبيل الروايح الامر فيه
على ما ذكرناه فلا تختص بقبيل الروايح جنس من الادراكات ولا تصلح
لغيره فان الادراك ما تعلق بالروايح الا لكونها موجودات فمهما
ثبت وجود شي جاز ان يتعلق به من هذا القبيل من الادراك المتعلق
بالروايح متعلق ومن اثبت ادراكا متعلقا بالالم واللذة فحكمه كحكم
ساير الادراكات لم يتعلق بها الا لكونها موجودات فاذا ثبت وجود
شي من الموجودات جاز ان يتعلق به واحد من الادراكات التي يدرك
به الالام واللذات في مستقر العادة وكذلك الادراك الذي يتعلق
بالحرارة والبرودة واللين والخشونة لم يتعلق بها الا لكونها موجودات
فاذا ثبت وجود شي من الموجودات جاز تعلق هذا الادراك به
والدليل على ذلك ان واحدا من هذه الادراكات لم يتعلق بها

تتعلق به لكون المدرك على صفة تخصه وانما تتعلق به لكونه موجودا
فكل مدرك من هذه الادراكات فانه متعلق بكل موجود من العالم
والقديم وما لم يتعلق به فانه يتعلق به ضد ذلك الادراك وهو
المانع من ان يتعلق به ولولاه لتعلق به وهذا سياتي بيانه في فصل
ياتي بعد هذا ان شا الله تعالى واما الحاسه فانهم يطلقونها على
الجارحه التي يخلق الادراك فيها قياما وهذا اصطلاح منهم
وهذا الاسم ماخوذ من قولهم احس بكذا اذا سمع هذا في مقتضى اللسان
والعرب لا تطلق اسم الاحساس الا على السمع قال الله تعالى فلما احس
عيسى منهم الكفر قيل علم منهم التكذيب وقيل سمع منهم كلمة الكفر
ومن العرب من جعل الحس بمعنى الرويه ومنه قوله تعالى هل تحس منهم
من احد او تسمع لهم ركزا فلو كان المراد بالحس هاهنا السمع ما
عطف عليه بقوله او تسمع لهم ركزا وايضا فان ذواتهم تدرك
بادراك الرويه ولا تسمع بالسمع ولذلك قال هل تحس منهم من
احد ومعناه هل ترى منهم احدا لكنه قال او تسمع لهم ركزا اي
صوتا لينا وقيل شديدا وقد يطلقون اسم الادراك على الشم والذوق
واللمس ولكن على طريق المجاز وذلك ان العرب تسمي الشي باسم ما
كان منه بسبب وهذه الاسما على التحقيق راجعه الى اكوان وهي
اتصالات اما الشم فمعناه اتصال ما يدرك ريحه بشم الانف وشمه
اعلاه ومنه يقال في اهل الترفع شم الانوف اي يتشمرون بانوفهم
ترفعونها ومنه يقال انف فلان من هذا القول او الفعل اذا رفع
انفه ويقال شمخ بانفه اي رفعه ومنه شوامخ الجبال اي اعاليها فمعنى
شممت كذا اي الصقته بشم الانف اي باعلاه فتتصور ان يقول
القايل شممت تفاحه فلم ادرك ريحها واما الذوق فانه عباره عن

احساس الشي والعرب تستعمله في احساس الالام والطعوم خاصه
فيقال ذقت العسل والصبر الى غير ذلك من ضروب الطعوم
ثم يستعمل في الالام فيقال ذق العذاب ومنه قوله تعالى فذوقوا
عذاب الهون ومنه ذوقوا فتنتكم هذا الذي كنتم به تستعجلون
ومنه قوله فذوقوا ما كنتم تكنزون وهذا الذوق عباره عن اتصال
على الحقيقه ثم قد يعبر به عن الادراك تجوزا فاذا استعمل في
الالام كما ذكرناه كان بمعنى الادراك تجوزا وتوسعا اي احسوا
العذاب ومنه قوله تعالى فذاقوا وبال امرهم اي عاقبه امرهم
وضرره وذلك ان الذوق انما هو ضرب من اللمس مخصوص بما يتصل
باللسان ولهذا لا يقال ذقت الحلاوه وانما يقال ذقت العسل لما
كانت الحلاوه عرضا والاعراض لا يتصل بها ولا ينفصل عنها اذ ليست
متحيزه وكذلك لا يقال شممت رائحه المسك الا تجوزا بمعنى ادركت
وانما يقال الحقيقه شممت المسك شممت التفاحه غير ان العرب
وضعت لادراك العين رويه في اطلاقها ووضعت لادراك الاذن
سمعا في اطلاقها ولم تعين لادراك الطعوم والروايح والحراره
والبروده والالام واللذات عند من اثبته اسما يتميز بها بعضها
عن البعض فاطلقت العرب على هذه اسم الادراكات فيقولون
لم ادرك رايحه التفاح وادركت رايحه المسك الى غير ذلك
والادراك في لغه العرب يكون على ضروب بمعنى الاتصال واللحوق
ومنه قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي انا قد بلغ الينا
واحيط بنا واتصل بنا ويكون الادراك بمعنى بلوغ الماارب والاغراض
فتقول ادرك فلان ما طلبه من اغراضه وادرك من الامال ما
اراده وتقول العرب ادرك الكلام كانه من تاتي الالفاظ الحامله

احساس

اسم الكتاب تحفة المريد في الاعتقاد (...)
وهو شرح ... الارشاد للامام الجويني

للمعاني وهو المعبر عنه بالفصاحة وتقول العرب ادرك المعنى علمه ومنه
يقال للبيان انه مدرك للمعاني اي محيط بها ويقال ادرك اذا وجد
رائحة او طعما او حرارة او برودة او الما او لذة وهو المقصود
من غرضنا في هذا الفن وقد ذهبت طائفة الى ان الادراكات
في الشاهد جنس واحد يتنوع بالتعلق فاذا تعلق بالطعوم سمي
ادراك الذوق واذا تعلق بالروائح سمي ادراك الشم واذا
تعلق بالحرارة وما ضادها من البرودة سمي ادراك اللمس الى غير
ذلك من التعلق بالمبصرات والمسموعات وهذا الذي ذهبوا
اليه باطل على القطع فان الجنس الواحد تتضاد انواعه لا محالة
وانما تختلف باختلاف المتعلقات فتجتمع ادراك ونحن على
الضرورة نعلم الفرق بين ما نبصر به وبين ما نسمع وهذا الفرق
لا يرجع الى كونهما موجودات لتساويهما في الوجود وانما يرجع الى
احوالهما وهي على الحقيقة كون احدهما بصرا والثاني سمعا الى غير ذلك
من اوصاف الادراكات ثم قد تجتمع الادراكات في محل واحد
فان الانسان يذوق العسل الحار فيدرك حرارته وحلاوته
معا في وقت واحد ويجد الفرق بين ادراك وادراك وذلك
معلوم على الضرورة واذا تبين ذلك فالعلم بالادراكات وثبوتها
كالعلم بسائر الاعراض في ثبوتها على طريق السبر والتقسيم كما
تقدم اثبات الاعراض في باب حدث العالم قال رحمه الله
اتفق اهل الحق على ان كل موجود يجوز ان يرى وذهب المحققون
منهم الى ان كل ادراك يجوز تعلقه بقبيل من الموجودات في مجرى
العادات فسائغ تعلقه في قبيله بجميع الموجودات والمصحح لكون
الشيء بحيث يجوز ان يدرك هو الوجود ويطرد ذلك في جميع الادراكات

على ما سنبينه بالحجاج ان شاء الله تعالى وقد يتصل اطراف الكلام
بما لا يستغني المسترشد عن الاحاطة به وذلك ... قال اهل
الحق يجوز ان يدرك المدرك ادراك نفسه والذي ترتضيه ان
المدرك لا يجوز ان يدرك ادراك نفسه وان لم يدركه
فانما لم يدركه لمانع بنا في ادراك الادراك ويكون منعا منه
ومنعا من تقدير ان يدرك هو في نفسه ويجوز ان يتعلق ادراك
الغير بادراك غيره وموانعه وذلك من الدقيق الذي لا يتاتى
بسطه هاهنا اعلم ان الصفات الحادثة على ضربين ضرب
منها متعلق وضرب لا تعلق له وهذا قد ذكرناه فيما تقدم من هذا
الكتاب فاما ما يتعلق منها فمتعلقة على ثلاثة اضرب ضرب منها
لا يتوقف تعلقه على وجود متعلقه او عدمه او كونه حالا وهذا
كالعلم والخبر واضدادهما من الغفلة والنسيان والشك
والظن والجهل الى غير ذلك من اضداد العلم والخبر ما تعلق منها
وكل ضد للعلم فانه متعلق ما خلا الموت والنوم والغشية فانها
لا تعلق لها وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم ضرب اخر لا تعلق له
الا بالمعدوم وهذا هو الارادة خاصة والتمني وما جرى هذا المجرى
على اختلاف في التمني وهل هو قول او ارادة وكيفما دارت عهدة
النكتة فانما تتعلق الارادة والتمني بمعدوم يتوقع وجوده
وضرب اخر وهو الثالث لا تعلق لها الا بموجود وهي الادراكات
والقدرة الحادثة على مذهب اهل الحق فانها لا تتعلق بمقدورها الا
في زمان حدوثه وهو اذ ذاك موجود كائن وسياتي القول على هذه
المسئلة في باب الاستطاعة والقدر ان شاء الله تعالى غير ان القدرة
الحادثة تتعلق بالموجود زمان الحدوث كما ذكرناه ولا تعلق لها به بعد

ذلك في زمان البقا فان الباقي لا ينفعل بالقدرة الحادثة واما الادراكات
فانها تتعلق بالموجود سوا كان حادثا زمان الحدوث او كان باقيا
او قديما او حادثا وهذه المسله لا يتصور ثبوت العلم بها الا بعد
ثبوت العلم بثبوت الموانع التي تضاد الادراكات وقد انكرت
المعتزله الموانع وصرفوها الى المصادف التي تقدم ذكرها من
البعد والقرب البنيه وسنذكر الرد عليهم في باب بعد هذا ان
شا الله تعالى اذ لولا ثبوت الموانع لم يستقم ان يدعا تعلق الادراكات
بكل موجود من حيث نعلم ان الانسان لا يرى الان كل شي فنودي
الامر في ذلك الى عرو المحل عن جنس الادراكات وقد سبق بيان
استحاله تعري الجواهر عن جنس من الاجناس وانها تقبل كل جنس
من صفات انفسها في باب حدث العالم واذا تبين ان الادراكات
ثابته ولها موانع ثابته ايضا قلنا اذا تعلق ادراك بمدرك
انما يتعلق به من صفات نفس الادراك وهذا شان كل ما يتعلق
انما يكون تعلقه صفه نفس له واذا كان الامر كذلك فاذا لم يتعلق
به تعلق به مانع بدلا منه يضاد الادراك هذا ما اقتضاه العقل
من حيث ان المحل لا يعري عن اضداد الجنس كلها ولم يوجد في اللسان
تسميه لاضداد هذه الادراكات الا اسما مجملات كالعمى والصمم
هذا اذا كان الحيوان لا يرى شيا البته واما اذا ابصر شيا وغاب عنه
شي اخر فلم يضعوا للمانع الذي منعه من ابصار ذلك الشي الاخر
اسما يعبرون به عنه بل لم يتصرف اهل اللسان في تفاصيل المتضادات
على ما اقتضته الضروره من امتناع اجتماع المتضادات ولا في حقايق المعاني
العقليه من الشروط والادله وما يتعلق بهما وما يتفرع عنهما استحاله
ولكن قد ساق النظر في الدلاله العقليه الى ان المحل لا يعري عن

بكل جنس من الاعراض لانه قابل لها من صفه نفسه واذا انتقر ذلك
بحثنا على المصحح لتعلق الادراك بالمتعلق ولم نخصص في هذا البحث ما
رويه عن غيرها من الادراكات لم يجد حدوثا اذ الحدوث لا يدرك
فانه كنايه عن عدم سابق والعدم لا يدرك ولم يجد الا مصحح ان
يدرك الموصوف بها الا انا راينا ما يدرك يتميز عن غيره ولا يتميز الا
موجود وانما يتميز حال ان يتصف بها فلم يتصور ان يكون ما لا يدرك مصححا
لكون المدرك مدركا فلم يبق الا ان المصحح لكون المدرك مدركا
كونه موجودا وهو عين وجوده هذا هو المصحح لتعلق الادراكات
بمتعلقاتها على الجمله واما على التفصيل فان الادراك لا يتعلق بمدرك
موجود بدلا من موجود اخر الا من صفه نفسه وكذلك القضا في كل
صفه متعلقه وانها انما تتعلق بمتعلقها من صفه نفسها كالعلم
وغيره من ساير المتعلقات بما تتعلق به ولا يجوز ان تتعلق صفه
متعلق ثم توجد بعد انعدامها تتعلق بغير ما تعلقت به او لا
اذ لو كان ذلك لكان قد تبدل عليها وصف لم يثبت لها اولا وذلك
الوصف اما ان يكون من فاعل له او تابعا صفه لنفسه تتبع تلك الصفه
المتعلقه فان كان فعلا من فاعل يودي الى قيام الصفه بالصفه وهو
مود الى التسلسل فان من حيث قبلت تلك الصفه الاتصاف بصفه
وجب ان تقبل تلك الصفه الاتصاف باخرى لان من اتصف لا يخلو عما
اتصف به الا الى ضده لانه يتصف به من صفه نفسه قال المحققون
ومهما تبدل امر لم يكن فليسقط القايل فان وجد المتبدل شيا موجودا
فلينسبه الى الفاعل اذ التولد باطل وما من متجدد الا والله سبحانه
فاعله اذا كان المتجدد شيا ذاتا واذا لم يجد القايل شيا موجودا
يتحدث فليعلم انه حال فان الحال لا يتجدد وانما هي تابعه للذوات

لا يصح حدوثها هي في نفسها وذلك كتحيز الجوهر وكون العلم علما الى غير
ذلك من اوصاف الاجناس التي تتميز بها الاشيا بعضها عن بعض في
حكم الادراكات والضرورات فخرج من مجموع ذلك ان المتعلق انما
تعلق لمتعلقه من صفة نفسه ولا يصح تعلقه بغيره من حيث ان
صفة النفس لا تتبدل اذ ليس يجوز ان تعدم ولا ان توجد فانها
ان انعدمت مثلا فكان الموجود يتصف ويتميز عن غيره بالعدم وهو
محال وان وجدت للحال النفسية فكانت موجودة لزم من ذلك
ان تتصف وتتميز عن غيرها والذي تتميز به ان كان موجودا لزم فيه
ما لزم فيها هي وتسلسل الامر في ذلك وهو باطل قطعا اذ ما تسلسل
من غير انقطاع لم يتحصل في العقل وكان فيه دخول ما لا نهاية له
في الوجود وهو باطل على الضرورة واذا تقرر ذلك فالادراك رؤية
كان او غيرها من الادراكات اذا تعلق بشي فالمصحح لتعلقه به كونه
موجودا واختصاصه به تعلقا دون غيره من الموجودات من صفة
نفسه كما اشرنا اليه واذا لم يتعلق به وجب تعلق ضده به وهو المانع
من الادراك المضاد له اذ لو لم يكن الامر كذلك لعري المحل الحي عن ان
يكون مدركا ذلك الموجود او ممنوعا من ادراكه وذلك يودي
الى عرو المحل عن النقيضين اللذين لا واسطة بينهما مع ثبوت الحياة في
المحل توالياً عليه وقد سبق الايما الى ان المحل يتقبل الجنس من صفة
نفسه فلو عري عن الضدين لا الى ضد اخر لبطلت صفة نفسه وهي
قبوله من كل جنس ما يتصف به من شروطاته واذا اتبين ما ذكرناه فقولنا
في هذا الباب ادراك يتعلق بقبيل المرئيات مجاز واتساع اذ
ليست المرئيات جنسا معينا يراد ولا يجوز ان يسمع ولذلك القول في
سائر المدركات وكل ما جاز ان يرا جاز ان يسمع وان تتعلق به جملة

الادراكات

١٢٧

الادراكات المذكورة قبل هذا فلا يتوهم متوهم ان ما تعلق بالطعوم مثلا
رهط لا يصلح الا للطعوم فان الامر ليس كذلك فان الادراك ما تعلق
بالطعوم لكونها طعوما حلاوة او مرارة او ملوحة او حموضة فان مده
احوال لها وقد ذكرنا ان الاحوال لا تعلق للادراكات بها وانها لا تكون
مصححة لتعلق الادراك الموصوف بها فان ما لا يدرك لا يكون مصححا
لان يدرك المدرك وانما المصحح لكون المدرك مدركا كونه موجودا
وهذا يتبين بضرب مثال وهو ان نقدر جزءا واحدا في الوجود ليس معه
غيره من الجواهر ثم نقدره حيا فلا بد من قيام الادراكات به او موانعها
او قيام بعض من الادراكات وقيام الموانع عن سايرها فنقدر به
هذه الادراكات من غير موانع فنقول قام به ادراك هو الرؤية
وتعلقت هذه الرؤية بلونه بياضه او سواده او ما كان متصفا به
من الالوان ثم نقدر له سمعا هو ادراك يتعلق بصوته اذ لا يخلوا
جوهر من صوت كما تقدم من ان كل جوهر فلا بد له من ان يقوم به
صوت او ضد للصوت واذا كانت الصفة لا ضد لها وجب ان لا
يعرى المحل عنها لانه يتصف بالجنس من صفة نفسه فلا يعرى عنه الا
الى ضده واذا لم يكن في الجنس اضداد بل يكون متماثلا كله وجب ان لا
يعرى عنه المحل لئلا تبطل صفة نفسه ثم نقدر انه قد قام به
ادراك وهو ادراك الشم اذ قد بينا ان الشم انما هو اتصال وليس
هو الادراك ولا شرطا فيه فيجب على هذا ان يقوم ادراك الروائح
بكل جوهر حي او يقوم مانع منه به كما تقدم بيان ذلك فيتعلق
ذلك الادراك برائحته اذ لا بد له من رائحة تقوم به يتقبلها من
صفة نفسه بدلا من رائحة اخرى اذ الروائح جنس من الاجناس
لا يعرى عنه الجوهر سواء كان حيا او جمادا فان الحياة لا تشترط في

بكلزم

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثاني)
وهو شرح لارشاد الامام الجويني

الروائح اذ هي من صفات الجمادات وقد تقدم وصفنا لذلك حين
ذكرنا صفات الجمادات واعدادها ثم نقدر انه قام به ادراك
وهو الادراك للطعوم وهو المعبر عنه بادراك الذوق وان كان
جوهرا فردا ليس معه في الوجود جوهر اخر فلا ذوق له على
الحقيقة اذ قد تبين ان الذوق اتصال بين المدرك وبين اجسام
ندرك اعراضها وليست هي الادراكات فاذا قام به هذا
الادراك تعلق بطعمه والطعوم خمسة كما اشرنا اليه حلاوة
ومرارة وملوحة وحموضة وتفاهة دسمة وغير دسمة ولا
يخلو الجوهر من قيام طعم به لانه جنس من الاجناس والجوهر يقبل
الاجناس من صفة نفسه كما نبين في حدث العالم ثم نقدر انه قام
به ادراك وهو يدرك به الحرارة والبرودة فندرك به حرارة
ذلك الجوهر اذ لا بد للجوهر من حرارة او برودة لانهما نوعان تحت
جنس واحد والمحل لا يعرى عن جنس من الاجناس كما تبين قبل
هذا ثم نقدر انه قام به ادراك يدرك به لذته او المه على ما تقدم
من اثبات ادراك الالام واللذات على مذهب من اثبت انهما
مدركان اذ هما جنس لا واسطة بين نوعيه فاذا لم يتالم فلا بد
له من لذة واذا لم يلتذ فلا بد من ان يتالم من لذته والجوهر
يقبل الجنس من صفة نفسه والباري تعالى يختار له صفة من الجنس
ان اراد ان يبقيه فاذا اراد اعدامه قطع عنه الاعراض فتلاشى
الجوهر اذ ذاك من حيث استحالة بقاء المحل من غير مشروط به
فاعلم ذلك واذا تقرر ما قدرناه فلنفرض السوال والمباحثة
من الوجه الذي قبل الجوهر لاجله هذه الادراكات وعن الوجه الذي
تعلق كل ادراك بما تعلق به لاجله فلا نجد مصححا لقبول المحل هذه بلغ

الادراكات

الادراكات الا كونه شرطا في هذه الصفات بوساطة الحياة اذ هي شرط
في ثبوت الادراكات ثم نبحث عن المصحح لتعلق هذه الادراكات بما
تعلقت به من المدركات فنجد بما ذكرناه من ان المصحح لكون المدرك
مدركا على الجملة كونه موجودا او نجد ان المصحح لكون الادراك
الواحد متعلقا بواحد من المدركات صفة نفسه في الادراك ولا
يصلح في تعلقه بغيره كما تقدم قبل هذا بيان ذلك فنقول في
محاورة العاقل اخبرنا لم تعلق ادراك الروية من هذا المحل الذي فرضنا
الكلام فيه بلونه الا لكونه لونا ام لكونه صفة او لكونه عرضا او لكونه
حادثا او لكونه موجودا ولا بقاء على السبر والتقسيم انه تعلق به
لامر من هذه الا لكونه موجودا فانه ان قدرنا مصححا اخر بطل تقديرنا
فان قلنا تعلق هذا الادراك باللون لكونه لونا كان محالا من وجهين
احدهما ان كونه لونا حال له والاحوال لا ترى لان كل ما يرى يتميز عن
غيره من الحوادث فهو ذات اذ لا تتميز الا الذوات والوجه
الثاني انه لو تعلق به لكونه لونا لم يتعلق بالجوهر والكون فتبين ان العلة
في تعلقه به ليس هو كونه لونا وكذلك لو تعلقت به الروية لكونه
حادثا للزم ان تتعلق بكل حادث وان لا تتعلق بالقديم سبحانه
وسنبين جواز تعلق الروية بالقديم سبحانه وتعالى ولو قدرنا ان
الادراك الذي هو الروية انما تعلق به لكونه صفة للزم ان يدرك
به كل صفة وان لا يدرك به ما ليس بصفة ولو قدرنا ان الادراك
تعلق به لكونه عرضا للزم تعلقه بكل عرض وان لا يتعلق بغير
الاعراض وقد علمنا تعلقه بالجواهر على الضرورة وان انكر منكر ان
الجواهر تدرك فبالضرورة يرد عليه فان الجسم تدرك نهاياته
واطرافه وشكله ولا يتصور تشكل الاعراض ولا نهايتها الا في محل

اسم الكتاب تكملة الإرشاد في الاعتقاد الجزء الثاني
وهو شرح الإرشاد للإمام ...

المشكل ببعد وكذلك نقطع ببعض الجسوم وقربها ولا نتصف الاعراض بالقرب والبعد ونعلم على القطع كون المحل ابيض ونبصره باعيننا والترتيب في ذلك فلم يبق على السبر والتقسيم المذكور الا ان الادراك الذي هو ادراك الروية ما تعلق باللون الا لكونه موجودا فنعقد ذلك باذاكل رهط من الاعراض فما بال ادراك الروية لم يتعلق بنا ونحن موجودون اذا كان المصحح لتعلقه باللون كون اللون موجودا والوجود قضية تستوي فيها جميع المدركات فلزم ان يتعلق ادراك الروية بالاصوات والروايح والطعوم والالوان والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والخفة والثقل وجميع الموجودات فعلمنا عند ذلك ان ما من جنس من هذه الاجناس المدركات الا وقد قام بذلك الجوهر الفرد الذي ضربناه مثلا على عددها موانع من اضداد الروية ثم نقول للعاقل سائلين ما المصحح لكون ادراك السمع متعلقا بتقبل الاصوات الكونها اصواتا او حوادث او صفات او اعراضا او لكونها موجودات ونسرد هذه الطريقة كما صنعنا في كون الروية متعلقة باللون ثم نفعل فيه ما فعلنا في ذلك حتى يتبين ان السمع انما تعلق بالصوت لكونه موجودا فيلزمنا لاجل ذلك تعلقه بكل موجود فعلمنا ان الموانع قامت بذلك الجوهر من اضداد هذا الادراك الذي هو السمع وتعلقت بجميع اعدادها هذه المدركات كلها وهو بينا د تعلق ادراك السمع بنا ولولا هذه الموانع لسمع هذا الجوهر كل رهط منها ثم نقول ما المصحح لتعلق ادراك الروايح بالروايح الكونها رايحة او حادثا او صفة او عرضا ونسلك في الجواب مسلكنا في الروية المتعلقة باللون حتى يتبين انه انما تعلق بالرايحة لكونها موجودة فيلزم من ذلك ان يتعلق رهط هذا

الادراك

الادراك بكل موجود لولا الموانع من جنسه التي تعلقت بكل موجود ومنعته ان يتعلق بجميع الموجودات ولا نزال كذلك حتى يتبين ان من كل رهط من الادراكات تقوم بذلك الجوهر الفرد على عدد الموجودات او يوجد الفاعل سبحانه من الادراكات ما اراد ان يدرك الجوهر بها ما ادركه ويخلق الموانع عن ساير الموجودات ولا يسئل عما يفعل وهم يسألون ثم نعود السوال عن الجوهر الذي قامت به هذه الادراكات ما المصحح لقبوله لها فلا ينفك الا كونه حيا اذ الجماد لا يقبل الاتصاف بالادراكات واذا قدرنا مصححا اخر مثل كونه على صفة من الوانه او روايحه او طعومه او اصواته او الوانه بطل ذلك التقدير لانا نجد تلك الصفات من غير اتصاف بالادراكات اذ لا نخلو هذه الصفات من الموات والجمادات واذا وجب ان يتصف بالادراكات او اضدادها لكونه حيا لزم ذلك في كل جوهر حي فلا يجوز جوهر بالاتصاف بالسمع اولى من اخر ولا بكونه رائيا اولى من حي اخر ولا بقبول ادراك الرايحة اولى من محل اخر وبطل على ذلك القول بالجارحة المخصوصة والبنية ولزم ان يتعلق بالموجود الواحد من كل جزء حي جميع الادراكات الستة او موانعها فخص الله سبحانه بعض الجواهر ببعض الادراكات وخلق لها الموانع عما عداها لذلك حتى ينساق الدليل الى ان يثبت في كل جوهر حي من الادراكات عدد كل موجود قديم او حادث محلا كان او صفة والفاعل مختار سبحانه في خلق الموانع من كل رهط عما شاء من الموجودات ذلك اليه راجع سبحانه وتعالى ثم تختص الادراك من كل رهط من الموجودات باحادها من صفة نفسه فتتعلق الروية بالمرئي دون غيره من صفة نفسها وتتعلق الروية بتقبل الالوان والموانع من جنس

اسم الكتاب نكت ابو رشاد في الاعتقاد الجزء الثالث
وهو شرح ابو رشاد الامام الحرمية

الرويه واضدادها بسایر الموجودات الوانا كانت او غير ذلك وما تعلقت
به الرويه من صفه نفسها تعلق به المانع من صفه نفسه لانه ضدها
ولا يتضاد الضدان الا على المتعلق الواحد وكذلك القول في ساير الاضداد
تتعدد الموانع حسب تعدد الادراكات وتتعدد الادراكات على
رهط منها على حسب الموجودات فتكون الادراكات سته من عدد
كل موجود في الوجود في كل جوهر وهذا ما لا نعلم نهايه عدده الا
الله سبحانه وتعالى وهذ غايه في بيان هذه المسله واذا تقرر ذلك
فنتعرض في الباب بسوال وهو ان قال قايل قد ذكرتم ان المصحح لكون
المدرك مدركا هو كونه موجودا وهذا يجر الى التسلسل من حيث
ان الادراكات موجودات فيلزم ان تدرك بادراكات وتلك
الادراكات يلزم ان تكون موجودات وان لم تدرك فلمانع والمانع
موجود يلزم ان يدرك او يمنع منه والمانع موجود وذلك يودي الى
وجود ما لا يتناهى من الادراكات وهو محال وقد اختلف علماونا
في هذه المسله على اقوال فذهبت طايفه الى ان ذلك ممتنع لما يودى
اليه من الاستحاله وذهبت طايفه الى ان الله تعالى يقطع تلك السلسله
متى شا بان يخلق النوم وهو عندها ولا يضاد الادراك وقد تقدم
القول في ذلك وذهبت فرقه الى استحاله ان يرا الانسان رويته
وتجويز ان يرا رويه غيره وذهب ابو الحسن الاشعري رحمه الله الى
جواز ان يرا الانسان رويه نفسه فان لم يرها فلمانع تمنع المحل
من رويه تلك الرويه فالزم ان يمنع ذلك المانع الرويه ان
تتعلق بالرويه ويمنع ان يرا مرى نفسه فاما قول من قال ان تعلق
المرويه بالرويه يستحيل ثبوته لما يودي اليه من وجود ما لا نهايه له
فهو الحق الذي لا يجوز سواه فان قيل الستم ذكرتم ان المصحح لكون

المدرك

المدرك مدركا هو كونه موجودا والرويه موجوده فان لم ترا فلمانع
والمانع موجود فان لم يرا فلمانع وهذا هو التسلسل بعينه وهو
وجود ما لا نهايه له وهو عين الاستحاله قلنا المصحح لكون المرى
مرييا هو كونه موجودا وليس كونه مرييا هو المصحح لكونه موجودا
فليفهم الفرق فعلى هذا كل مرى موجود وليس كل موجود مرى
وانما الغرض من المسله انه ما روى فانه موجود ولا نقول ما وجد
فانه مرى ولنستصحب الجواز بحيث كان الجواز حكمنا بثبوت مسلتنا
واذا القى المحال في شي من ذلك تركناه مستحيلا ووجوه الاستحالات
مضبوطه والتسلسل ووجود ما لا نهايه له مستحيل فيحيل ما احاله
العقل ولا نكابر الضروره ونحن نبين ما قلناه ونرد على من خالف
فيه فاما قول من قال يقطع الله التسلسل متى شا بان يخلق النوم في
المحل فلا يكون رايا ولا ممنوعا وهذا ركيك من القول فان التسلسل
انما يلزم في هذه النازله في الزمان الواحد لان الرويه عرض لا بقا لها
كساير الاعراض فالزمان الذي تكون فيه موجوده لزم تعلق الرويه
بها فاذا لم تكن الرويه متعلقه بها في ذلك الزمان كان المانع متعلقا
بها بدلا من الرويه وكل ذلك في زمان وجودها والمانع موجود فاذا
لم تتعلق به رويه لزم تعلق المانع بها في ذلك الزمان والتسلسل
لازم فيها مع اتحاد الزمان وهو زمان وجودها فكيف يسوغ على اهل التحقيق
جواز وجود النوم حتى ينوب عن الادراك وعن المانع المتعلق به واما
قول من قال يجوز ان يرا الانسان رويه غيره ولا يجوز ان يرى رويه
نفسه فباطل على القطع فان الذي فر منه عند تقدير ان يرا الانسان
رويه نفسه فانه لازم له عند تقدير رويه الانسان ادراك غيره وانما
توهم من توهم ذلك لما كانت ذات الانسان ليس بينها وبين غيره ارتباط

ذاتهم

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح الارشاد للامام الجويني

نجوز في ذلك ان يدرك الانسان ادراك غيره ثم يعدم الله ذلك
المحل الثاني الذي هو محل الرويه المدركه فتنعدم هي والموانع فينقطع
التسلسل عند ذلك وذلك لا يغني هذا القايل عن التسلسل فانه
لازم له في الزمن الواحد قبل تقدير عدم المحل الثاني كما ذكرناه في
حق الواحد عند ادراك رويته بل تضاعف الامر على هذا القايل
بان لزمه التسلسل من وجهين فيما اذا ادرك المدرك ادراك
غيره بادراك وان لم يكن فلمانع يمنع من ادراك الادراك ثم
يلزم مثل ذلك في ادراك الاخر وموانعه فذلك تسلسل من
الوجهين ولا محيص عنه والروابط للزوم التسلسل الزمان الواحد
ولا انفكاك عنه واما قول ابي الحسن رحمه الله فخارج عن سنن
التحقيق فيما ذهب اليه من جواز ان يرى الانسان رويته فاذا لم يرها
فلمانع يمنع من رويه الرويه ويمنع نفسه هو ان يرى نفسه وهو
محيل ومذهب بني القول فيه على تلفيقات مع الغفله عما تؤدي اليه
المسله من الاستحاله واجتماع الضدين بعد تحقيق النظر فنقول
اذا قدرنا ادراك الرويه قايما بمحل وقد تعلقت هذه الرويه بمرئي
مدرك وكانت هي مما يجوز ان ترى عند ابي الحسن فنقدر رويه
متعلقه بنفس هذه الرويه فان لم يرها فلمانع يمنع ان تراها فيكون
المانع متعلقا بالرويه التي قدرناها ويكون مضادا للرويه التي
كانت تتعلق بها لولا هذا المانع ثم يلزم في هذا المانع ان يرى او مانع
يمنع من ان يرى بان يتعلق به ويضاد الرويه المتعلقه به لولا المانع
فعلى مذهب ابي الحسن يكون هذا المانع مانعا للرويه المتعلقه
بالرويه ويكون مانعا الرويه المتعلقه به فيمنع ان يرى الرويه ويمنع
ان يرى هو نفسه وعند ذا اتضح بصحيح النظر ودا الى الجمع بين

الضدين

الضدين وذلك ان المانع انما يتعلق بالممنوع منه ويضاد الادراك
المتعلق به ولا يتضاد المتضادان الا على المتعلق الواحد ومن ضروره
الادراك والمانع ان يتعلقا بموجود اذ لا تعلق لقبيل الادراكات
وموانعها الا بالموجودات فاذا تعلق هذا المانع بالرويه وضاد
الرويه المتعلقه بها ثم ضاد رويه متعلقه به فقد تعلق بالرويه
وبنفسه وضاد الرويه المتعلقه بالرويه وضاد الرويه المتعلقه
به فاذا ثبتت الضديه بينه وبين الرويه التي تتعلق بالرويه
لولا هو فيجب لما تعلق هو بالرويه وبنفسه ان تتعلق الرويه ايضا
بما تعلق هو به وبما تعلق هو به لنفسه فيلزم ان تكون الرويه متعلقه
به وبالرويه فيلزم وجوده مع وجودها من حيث ان الادراكات
وموانعها لا تتعلق الا بالموجود وفي تقدير كونه مانعا الرويه
المتعلقه به دليل على انه تعلق بذاته ولا يضاد المتضاد ضده
الا على المتعلق الواحد فيلزم اذا تعلق هو بنفسه ان تتعلق هي بنفسه
وفي ذلك اجتماعه مع ما ضاده من الادراك لا محاله ولا محيص عن
ذلك فبطل هذا التقدير ولم يبق الا ان يتعلق الادراك بالادراك
او بالموانع مستحيل لما يلزم فيه من ثبوت الاستحاله ولا يلزم ذلك
في حق القديم سبحانه اذ لا مانع يقوم به سبحانه وتعالى وفي اول درج
من هذه المسله تظهر الاستحاله فان الرويه اذا قامت بمحل فادرك
لونا مثلا تلك الرويه اذا جوزنا ان تكون مرئية برويه فان لم تكن مرئيه
تعلق بها مانع يتعلق بها ويضاد الرويه المتعلقه بها وهو انما يضاد
بان يتعلق بما تتعلق هي فان تعلق بنفسه كي يضادها على نفسه
لزم ان تتعلق هي به كي تضاده على نفسه ففي تعلقها به داعيه
الى وجوده وفي تضاده لها داعيه الى عدمها فقد لزم وجوده

اسم الكتاب تحفة المسترشد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
ومصنفه ... الامام المرشد

مع وجودها وهما ضدان وهذا يلوح لمن دق نظره وقوي في جولان
النور بصره وانما التزم ابو الحسن هذا من لم يغفه ان الوجود مصحح
لكون المدرك مدركا فدخل الغلط من هذا الباب والاصل في
ذلك ما ذكرناه وهو ان المصحح لكون المدرك مدركا هو كونه موجودا
ولا يلزم من ذلك ان كل موجود يتعلق به ادراك او مانع فان ذلك
ليس من لوازم هذا الباب في شيء فافهمه وبالله التوفيق قال
رحمه الله كل ما يجوز ان نراه فاذا لم ندركه المدرك فانما لم يدركه
لقيام مانع به مضاد للادراك ما يجوز ادراكه وتتعدد الموانع حسب تعدد
تقدير الادراكات وهي متناهية الاعداد اذ لا تنتفي النهاية عن اعداد
المدركات اعلم ان الشيء اذا جاز ان يدرك ولا يلقا فيه مستحيل
من جهة العقول ثم لم يدركه المدرك فانما كان ذلك لمانع قام به
تعلق بالمدرك بدلا من الادراك والاصل في ذلك هو ان الجوهر لا يعري
عن كل جنس من الاجناس الا ان يتصف بضده فاذا لم يدرك مدركا
ما تعلق به ضد من اضداد الادراك وهو المانع ولا يجوز تعلق المانع
لممنوع منه وتضاد امرين احدهما يتعلق بما تعلق هو به والثاني
يتعلق بغيره فان هذه نظيره بما فرغنا من ابطاله الان من قول ابي
الحسن وهي هفوة تشبه قوله في البقا انه بقا به الذات فيوجب لمحله
كونه باقيا ويوجب لنفسه كونه باقيا على انه قد تقدم من مذهبه رحمه
الله ان الصفه انما توجب حكمها لما قامت به وبنو ادم عرضة للزلل
الا من عصمه الله بحوله ثم لما كانت الموانع لا يمنع منها مانع الا
ممنوعا واحدا ولا يتعلق الا بواحد وجبت النهاية في المنع والادراكات
من حيث وجبنا في المدركات واصل هذه المسله ان المدركات لا تكون
الا موجوده كما بيناه قبل هذا ولا بد من الحصر والتناهي في جميع الموجودات

ودلك

ودلك معلوم على الضروره ومن توهم نفي الموانع كما سنذكره من المعتزله فقد
طرق القوادح الى ثبوت الاعراض قال رحمه الله وقد انكرت المعتزله
الموانع التي اثبتناها مضادة للادراك وزعموا ان الموانع منها القرب
والبعد المفرطان وعدم انبعاث الاشعه على تشكل السداد وعدم
اتصالها بالمري والحجب الكثيفه غير الشفافه فهذه هي الموانع على اصلهم
وحملوا العمى على انتقاض بنيه الحاسه قلنا ذكرنا ان المعتزله في اثبات
ادراك الرويه على ضربين طائفه منهم صاروا الى ان الادراك وان الحي انما
يرى باتصال الاشعه من غير مزيد ومنهم من اثبت الادراك وزعم انه عرض
ثم شرط فيه البنيه واتصال الاشعه فاما الطائفه التي انكرت وجود
الادراك واحالوا ان تكون اعراضا فلا محاله انهم ينكرون الموانع
ان تكون ايضا اعراضا جريا على قاعدتهم في انكار الجنس كله ادراكاته
وموانعه واما الطائفه الثانيه التي اثبتت ادراكات وجعلوها
اعراضا ثم حكموا باستحاله الموانع فقد تناقض قولهم ودل ذلك على
قصورهم عن مبادي المعقولات فضلا عن النهايه في معانيه والتغلغل
في بحار اقاصيه فانهم حكموا بالشرطيه بين جسم وصفه لا تقوم به
شرطوا في الادراك جسما ما طابقت لمحله ولا اختصاص له بها وهي
اجزاء البنيه وقد تقدم القول عليهم في ابطال ذلك فتحكموا في اشتراطهم
ما لا يجوز اشتراطه في قضايا العقول فتاره شرطوا جسما نافي وجود
الادراك وهي البنيه كما اشرنا اليه وتاره شرطوا اتصالا وهي اكوان
في اجسام لطيفه وهي المعبر عنها بالاشعه وتاره شرطوا عدم الحجب
الكثيفه والعدم ليس بشرط ولا مشروط في شيء من المعقولات
لان الشرط شرط من صفه نفسه فلا بد من كونه موجودا اذا ما حتى
تثبت له شرطيته وتاره شرطوا المقابله وهي المحاذيات وهي راجعه

اسم الكتاب تحفة المرشد في [illegible] الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح [illegible] ارشاد الامام الجويني

الى اختصاص بجميع بدلا من جملة وهذه كلها مما لا يعقل اشتراطها في عرض
قايم بمحل فقد خرجوا عن حزب اهل النظر وحكموا عوابد جاريه في
معتادها ومزجوا بها المعقولات ومن جملة ذلك انهم جحدوا او انكروا
ان يكون في الوجود موانع مضاده للادراكات وقالوا لو تعلقت بالمرى
موانع لكانت مثلا للادراكات مساويه لها في جميع الصفات النفسيه
ولا معنى لتسميتها موانع لان ذلك اذا احقق رجع الى انها تضاد
الادراك وذلك ومنع مصطلح عليه وليس المانع باولى بهذه التسميه
من الادراك بان يسمى مانعا باولى من الموانع التى اثبتموها بمعنى
انها تضاده اذ ما ضاد الشي فقد ضاده هو وقالوا الاخذ شيا من
طرق العلوم يثبتها لنا يعني الموانع فان الادراك تشهره احاطته
بالمدرك وتعلقه به وذلك يعلمه المدرك من نفسه ولا يرتاب
فيه ثم اذا المرى الشي لم يحل الا اما بعدا او قربا او حايلا بين الراى
والمرى واذا المرى شيا النفه ولا حايل ولا بعد ولا قرب كان ذلك
راجعا الى انتقاص فيه العين وهو المعبر عنه بالعما قلنا عدم عثوركم
على مانع لا ينتصب دليلا على عدمه اذ لو حققتم الحق وصححتم النظر
لادى بكم الى اثبات الموانع بطريق ثبوت الاعراض حرفا حرفا
وذلك ان الانسان يعلم من نفسه انه الشي ثم لا يبصره فينظر في كونه
رايا او غير راى فيعلم على الضروره ان احدهما ليس بواجب اذ لو
كان واجبا لم يتبدل واذا لم يكن واجبا لم يتصور ايضا كونه مستحيلا
اذ لو كان كذلك لم يثبت فلما ثبت احد الحالين وتبدل ثبت جوازهما
واذا كان الامر كذلك فلا يثبت احد الحالين بدلا عن الاخر الا من مخصص
وهذا معلوم على الضروره فلا يخلوا ذلك المخصص من ان يكون ذاتا
موجودا او يكون عدميا ويبطل ان يكون عدميا فان العدم لا يتصور

منه

منه ان يخصص شيا اذ المخصص اما ان يكون موجودا واما ان يكون
موجبا فالمخصص الموجد هو الفاعل والمخصص الموجب هو المعنى الذى
يقوم بالمحل فيوجب كونه موصوفا به او بحكمه والعدم على هذا لا
يكون مخصصا فانه ليس بفاعل فيكون موجدا ولا هو صفة قايمة
بمحل فيكون موجبا ايضا فالشي فان العدم ليس بصفه ولا موصوفا
فوجب ان يكون المخصص لكون المحل رايا او ممنوعا من الرويه
موجودا لا محاله ثم الموجودات على ثلثة اقسام اما ذاته واما مثله
واما خلافه فان كان المخصص ذات العين الرايه كان ذلك حكما
راجعا اليها فاثبتا ثبوتها ولا يتبدل ما دامت هي وان كان المخصص مثلا
لها كان مساويا لها وهي مساويه له وصح من كل واحد منهما ما يصح
من الثاني فاغنى احدهما عن الثاني في كل حكم فالذى يقدر من احدهما
يساويه فيه الاخر فتعود المسله الى ان يكون هو الذى يخصص نفسه
اذا كان مثله مخصصه فوجب ان يكون المخصص له بكونه رايا خلافه
وهو اما ان يكون مخصصا وجودا واما ان يكون مخصصا حكما فان
كان مخصصا وجودا عن عدم فهو الفاعل فيتبع البحث عند ذلك عن
المفعول ما هو اذ لا بد للفاعل من فعل فان قدر الفعل عين المحل كان
محالا اذ المحل كان ثابتا قبل هذا والباقى لا يكون مفعولا في حال بقايه
لان الفاعل يخرج الفعل من العدم الى فيصير موجودا بعد ان لم يكن
والباقى لا يخرج من عدم الى وجود في حال بقايه ولا بد للفاعل من
مفعول وذلك هي الرويه واذا ثبت ذلك كانت الرويه مخصصه
باتصاف مخصص به محلها وهذا ما لا مدفع فيه لاحد وهذا سبيلنا
في اثبات كل عرض نروم اثباته فاذا ثبت الادراك بما ذكرناه
من السبر والحصر والتقسيم نظرنا بعد ذلك في قبول المحل اياه بسبر

الوجود

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح الارشاد للامام الجويني

اخر فعلنا يمتنع على العرض ان يقبل عرضا عرضا لاجل التسلسل كما تقدم
ذكرنا لذلك في الالزم ذلك قبول الجوهر العرض ولما كان ذلك من
حيث ان الجواهر متماثله يلزم كل واحد منها من قبول الاعراض ما
يلزم سايرها والعرض يخالف الجوهر فلا يلزم في قبوله اياه التسلسل
واذا كان ذلك من ان العرض لو قبل العرض لوجب فيه التسلسل
علمنا ان القبول ليس بفعل للفاعل اذ لو كان كذلك لم يودي الامر
فيه الى التسلسل بان يفعل الفاعل القبول في احد العرضين ولا يفعله
في الاخر ولكن لما كان القبول صفه نفس للقابل فلو كان العرض يقبل
عرضا لقبله من صفه نفسه ولكان يجب للعرض الاخر ان يقبل من
الاعراض مثل ما قبله الاخر فخرج من مضمون ذلك ان القبول ليس موجودا
وانما هو حال تابع لوجود كساير الاحوال التابعه لذواتها اذ لو كان
موجودا للزم ان يكون محلا او صفه ويلزم من سياق ذلك ان يكون
قابلا او موجبا قبولا ويكون القبول فيه ايضا موجودا ويودي الى
التسلسل فاذا ثبت ذلك فيجب ان يكون القبول كما انه عن كون
المحل شرطا في الاعراض فلا بد من كونه صفه نفسيه للجوهر فاذا
تبين ذلك وثبت ادراك الجوهر وكان قبوله صفه نفس للجوهر
وجب ان لا يعرى عن قبول ذلك الجنس لئلا تبطل صفه نفسه وتنقلب
حقيقته وابطال الحقايق محال وما افضى الى المحال كان محالا وقلب
الاجناس قلب للحقيقه وهو محال فاذا قطعنا بان الانسان راى
الشي ثم لم يره كان ذلك دليلا على اتصافه بصفه من ذلك الجنس
مضاد للادراك ينوب منابه في الشرطيه ويتعلق بما تعلق هو به اذ لو
لم يكن كذلك لودى الى ابطال صفه نفس الجوهر وقد مهد هذا الاصل في
باب حدث العالم في الاصل الثالث منه وهو ان الجواهر لا تعرى عن الاعراض

الا الى اضداده غير ان الضدين قد يعلم احدهما بالضروره والاخر بالدليل فان
الرويه يعلمها الانسان من نفسه بدليل الاحاطه ويعلم انه يحيط
بالمدرك واما المانع فلا يعلم وجوده الا بعد هذا النظر الذي تقدم ذكرنا
له وهذا سبيل الموت والحياه فان الحياه يعلم حكمها بتوابعها من الادراكات
ومشروطات الحياه واما الموت فانما يعلم بما ذكرناه من ان المحل لا يعرى
عن الجنس كله لانه يقبله من صفه نفسه وكذلك الغفله يعلم العلم
الذي هو ضدها ولا يشك العالم انه يعلم ولا يعلم الغافل انه يغفل
حتى تذهب غفلته وحينيذ يعلم انه كان لا يعلم وانما يتوصل الى
ثبوت الغفله بالطريق الذي تقدم ذكره من ثبوت الاعراض وهذا
سبيل كل عرض يخفى حكمه في بعض الجواهر ويشتهر في بعضها كالرايحه
في الياقوت وشهرتها في المسك وغيره ولكن تثبت ان احد الجواهر
والياقوت يماثله الجواهر واستوايهما في جميع صفات النفس الواجبه
لها فلما قبل بعض الجواهر الرايحه واتصف بها وقطعنا بان اتصافه
بها انما هو من صفه نفسه علمنا ان للياقوت والجوهر والزمرد رايحه
وانما جرت عاده الله سبحانه بخلق الموانع لنا عن ادراكها والله يحكم
لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب . وقد نجد من البهايم من يدرك من
الروايح ما لا ندركه نحن فان البهيمه تدرك رايحه ولدها ونحن لا ندرك
ذلك ولا يقع التمييز عندنا بين ابنايها وغيرهم بذلك فعلى هذا لا بعد
في ان يعلم احد الضدين علما على القطع يعلم الانسان بانه يرا وبعد اذا
يرا ولا يعلم ما ذا منع منه لان عاده الله سبحانه في خلقه وسنته الجاريه
في صنعه باقتران العلم مع الادراك وليس ذلك جاريا في الموانع فان
الانسان يمكث دهرا لا يرا موضعا ولم يره قبل ذلك ولو نقل اليه خبره
نقل التواتر لما علمه على التفصيل وانما يعلمه على الجمله فان احدنا اذا

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح ارشاد الامام الجويني

انتهى اليه الخبر المتواتر ببلد من البلدان الثابته انما يعلم كونها بلدة
كاينه ولا يعلم تفاصيل ازقتها وسككها فاذا ابصرها علم تفاصيل
ما ادركه منها واما قولهم لم يخل صفة نفسيه يتميز بها الا ما تعلق
من غيره ادعا عندكم من جنس واحد ويتعلق كل واحد منهما
بما تعلق به الاخر فاستبعاد محض لا طايل وراه فان الشي قد يساوي
الشي في الصفات النفسيه وهذا كالقدره والعجز ادعاهما نوعان تحت
جنس واحد وكل واحد منهما مشروط بما شرط في الاخر اذ القدره
من شرطها المحل والحياه وكذلك العجز والقدره لا تتعلق الا بجاير وكذلك
العجز والقدره لا تتعلق الا بقايم لمحلها وكذلك العجز والقدره لا تتقدم
على المقدور عندنا وكذلك العجز لا يتقدم على المعجوز على ما بيناه في
باب الوحدانيه عند ذكرنا استحاله ثبوت قديم عاجز ومع هذه التسويه
من جميع الجهات كان العجز مخالفها بكونه عجزا وتخالفه بكونها قدره
ولهذا ان قدما الجبريه قالوا لو كان للعبد قدره لكان ذلك واجبا
في حقه لا ينفك لهو لكان خالقا على الدوام كما ذهبت اليه القدريه
اذ لا يعقل معنى العجز قالوا واذا لم يعقل معنى العجز بقيت القدره
لا ضد لها فلا يعرا عنها المحل وبنوا على ذلك ان العجز لو تصور وجوده
لكان مثلا للقدره من حيث تعلقه بما تعلقت القدره به واستواهما
في عدم التاثير قالوا فالصواب لا قدره ولا عجز وهذه دعاوى من الجبريه
لا يعضدها دليل ولا ينصرها برهان فكذلك حال منكري حكم
الموانع من المعتزله وتعليلهم ان الموانع تخالف الادراك بكونه
مانعا له مضادا الوجوده واذا دل الدليل القاطع على ثبوت معنى
فلا يضر ان لا نتعين الصفه التي بها يخالف خالفه فان كونه مانعا
انما هو لفظ اصطلاحي وضع له ولو وضع للرويه فقيل فيها مانعه

من العلم الكاين بذلك سابقا غير ممتنع ولكنا نعلم على القطع انه لا بد للضد
والخلاف من صفة نفس واحده وصفا علا تثبت للواحد ولا ثبوت لها
في حق الثاني فان لم نلف لها تسميه فان الامور العقليه تبنى على الحقايق
دون الالفاظ والتسميات وهذا ارشاد الى اثبات الموانع على ما ذهب
اليه اهل الحق في ذلك واما قولهم ان العمى كانه عن اختلال بنيه
الحاسه فيعارضون بالسهو والغفله والالام وغيرها من الصفات
فقد قالت الفلاسفه ان السهو والنسيان انما هو اختلال حاسه
الذكر وهي الدماغ فبالذي ينفصلون عن هذا الذي ذهبت اليه الفلاسفه
ينفصل عما قالوه من ان العمى اختلال بنيه الحاسه ولا فصل بين المسلكين
قال رحمه الله ذكرنا من مذهب اهل الحق ان الباري تعالى يجوز
ان يرى ونقلنا مخالفه المخالفين ثم ان معظم المعتزله متفقون على
ان الباري تعالى لا يرى نفسه وهو في معتقدهم لا يستحيل ان يرى بالحواس
ويستحيل ان يرى من غير حاسه وذهب شرذمه من المعتزله
الى ان الباري تعالى يرى نفسه وانما يمتنع على المحدثين رويته من حيث
يرون بالحاسه واتصال الاشعه وذهب الكعبي ومحمد الى ان الله تعالى
لا يرى ولا يرى نفسه ولا غيره وهذا مذهب النجار وقد ذكرنا عن
المعتزله انهم على ترتيب في الادراكات فمنهم من ينفي الادراك
شاهدا وغايبا ويقول لا معنى للادراك الا اتصال الاشعه فهاولا
يمنعون ان يرى نفسه لانه يستحيل ان يرى بالحاسه اذ لا يجوز عليه
ويستحيل ان يرى عندهم من غير حاسه اذ الحاسه تنبعث عنها
الاشعه عندهم ولا معنى للادراكات الا الاشعه بحسب وطايفه
قالوا وهم شرذمه قليلون انه سبحانه يرى نفسه ويرى خلقه
وانما يمتنع على الحوادث رويته من حيث انهم يرون بالحاسه وانبعاث

الاشعريه ونفوا ولا اثبتوا على قول المتقدمين من اهل البصره في قولهم
انه سبحانه سميع بصير على الحقيقه ثم زعموا انه سميع بصير من
صفه نفسه واما الكعبي واشياعه فصرح بانه سبحانه لا يرى نفسه
ولا غيره لان معنى السميع والبصير في حقه سبحانه انه العالم فقد
نفوا ان يكون سميعا او بصيرا الا بصفه نفسه ولا بسمع وبصر فمنع
على هذا ان يرى نفسه او غيره ثم يستحيل عنده ان يراه خلقه
لانهم يرونه بالحاسه وانبعاث الاشعه على شرط المقابله والتشكل
على شرط السداد من غير اعوجاج مع اشتراط الاتصال من الاشعه
بالمرئي ولما لم يجز على البارئ تعالى شيء مما شرطوه من المقابله
والاتصال احالوا ان يرى في الدنيا والاخره وانكروا كل حديث ورد
في ان الله يرى في الاخره واولوا الكل ابو حتى قال الجبائي في قوله تعالى
الى ربها ناظره قال ان الالاء واحده الالاء وهي النعم فلما اضافها
الى الرب سبحانه سقط التنوين للاضافه فقال الى ربها ناظره قال
فمعنى الايه منتظره نعمه ربها الى غير ذلك من تاويلاتهم وسنذكرها
بعد هذا ان شا الله تعالى في موضعها و[illegible] الذي نعول عليه في
اثبات جواز رويه الله تعالى انا ادركنا شاهدا موجودات مختلفات
كالالوان والجواهر ثم الاختلاف يكون بالاحوال والاحوال لا ترى
وانما ترى الذوات وهي في كونها موجودات لا تختلف فاذا استبعد
الخصم جواز رويه الله تعالى من حيث انه لا يشبه الخلق قيل له الوجه
الذي اراى الحادث لاجله هو متحقق في حق الله تعالى وهو كونه موجودا
فاذا راينا مختلفات ولم يكن الاختلاف في الوجود علمنا قطعا
انا انما ابصرناها لكونها موجودات فان الاحوال لا ترى وسنرد
على البهشميه في قولهم ان الاحوال هي التي ترى فانا نقطع ان المرئي

لنا يتميز عن غيره ولا يتميز الا الموجودات فاذا رأى موجودا لزم تجويز
رويه كل موجود كما اذا راى جوهرا لزم تجويز رويه كل جوهر
قال رحمه الله فان قيل لو كانت الرويه لا تتعلق الا بالوجود لما
ادرك المدرك اختلاف المدركات قال رحمه الله وهذا
السوال وجهه البهشميه فان من اصلهم ان الادراك لا يتعلق
بالوجود وانما يتعلق بخاص وصف المدرك قال والذي ذكروه
في غايه التناقض فان ابن الجبائي امتنع من وصف الحال بكونها معلومه
على حيالها محاذره من ان يتخيل الحال ذاتا ثم زعم انها المدركه
دون الذات ووجودها وكيف يستجيز اللبيب ان يحكم بانه يدرك
ما لا يعلم مع القطع بان تعلق العلم اعم من تعلق الادراك فان
العلم يتعلق بالوجود والعدم والادراك لا يتعلق الا بذات
موصوفه بالوجود اما قول من قال لو كانت الرويه لا تتعلق الا
بالوجود لما ادرك المدرك اختلاف المدركات فغير مسلم لانا انما
ندرك عندنا الذوات الموجوده واما اختلاف المختلفات فليس
بمدرك بل نقول لا حقيقه للاختلاف اذ ليس الاختلاف شيئا ثابتا ذاتا
ولا صفه نفسه وانما هو عباره عن موجودين ثبت لاحدهما من
صفات النفس ما لم يثبت للثاني ولو كانت المخالفه امرا معقولا
مفردا لكان لا يخلو من ان يكون موجودا او معدوما او حالا ولهذا
لا تصح المخالفه لذات واحده وانما تثبت لموجودين وسبيلها سبيل
الضديه والتثنيه وكذلك كل ما لا يصح ثبوته الا بين اثنين فاذا
كانت المخالفه لا يصح ان تكون معلومه فكيف انها مدركه واما
البهشميه الذين وجهوا هذا السوال فقالوا لو الادراك يتعلق بما
يعلم عنده قالوا واذا ابصر العاقل محلا ابيض فانما ابصر البياضيه

وهي اخص وصف البياض لكن في عبارتهم تناقض حيث قالوا وانما
تتعلق الرويه باخص وصف المدرك فخرج من حقيقه العباره
ان المدرك هو البياض مثلا وان اخص وصفه بياضيه فكيف
يكون مدركا ثم يقولون ان الادراك تعلق بخاص وصفه ولا معنى
للمدرك الا ما يتعلق به الادراك وهذا بعينه مذهب ابي هاشم
غير انه قال ان الحال لا تعلم على حيالها لانها لو علمت على حيالها لكانت
ذاتا متميزه عن غيرها ولثبت وجودها ثم زعم انها المدرك دون
الذات وهذا الذي اشار اليه صحيح في البعض غير صحيح في البعض
فاما قوله ان الحال لا تعلم على حيالها فحق في نفسه من حيث انها حال
تابعه فلا تعلم ما لم تعلم الذات التي تتبعها فان الحال لا تعلم على حيالها
وانما تعلم الاشيا بوجودها وتتميز بصفات انفسها وتتخصص بزمانها
ومكانها ويعلم عدمها بالاضافه اليها وتعلم صفه نفس الشي بالاضافه
اليه والحال لا وجود لها فيصل احد الى العلم به من جهه الادراك ولا
تتميز بما به تختص من زمان او مكان لان الزمان مقارنه حادث حادثا
متجددا والحال لا توصف بالحدوث لان الحال ليست مفعوله اذ لو كانت
كذلك لكانت ذاتا موجوده ولافتقرت الى اخرى تتميز بها وكذلك الحال
التي تتميز بها لو كانت موجوده وينساق ذلك الى حوادث لا اول لها
يتصف بعضها ببعض وهو من ابحل ما يتدر ولذلك لا يصح ان
تتخصص بمكان لان المتخصص بالمكان يلزم ان يكون متحيزا كائنا
في مكانه يكون فيه ويستحيل قبول الالوان على الاعراض فكيف بالاحوال
التي هي لا توصف بانها موجوده ولا بانها معدومه اذ لو كانت موجوده
للزم في ذلك ما ذكرناه من التسلسل ووجود ما لا نهايه له ولو كانت
معدومه للزم في ذلك استحالتان احداهما ان الحال لو تخيلت معدومه
ثم

ثم ثبت بعد ذلك لكانت جايزه والجايز اذا تخصص بالثبوت بعد
العدم افتقر الى فاعل قادر يوثر قدرته فيه وذلك يودي الى
كون الحال موجوده ويلحق فيه التسلسل الذي اشرنا اليه فليس
للحال عدم يضاف اليها تتميز به وتتميز بها كما يقال عدم زيد
ولذلك ذهب اكثر اهل النظر الى ان العدم الذي لا يضاف الى شي
لا يعلم على حياله فاذا اضيف تميز وكذلك الحال ما لم تضف الى الذات
متميزه بها تجنيسا وتنويعا لا يتصور ان تعاطنها ولذلك قال اهل
الحق ان الحال تعلم مضافه الى ذاتها وقد يغفل عنها ومنع اهل
التحقيق ان تجهل على حيالها فان الجهل يتعلق بالمعتقد على خلاف
ما هو به فيعتقد الجاهل ما جهله انه على وصف وليس المعتقد على
ذلك الوصف ولما لم يكن للحال صفه تكون عليها لم يتصور ان تعتقد
~~على صفه تكون عليها لم يتصور ان تعتقد~~ على صفه نفس لا اصابه
ولا خطا وقد ذهبت فرقه من الفلاسفه الى ان المعدوم انما
يمتنع ان يعلم لاجل ذلك وقالوا لما لم يكن له خاص وصف يتميز به لم
يحط به ولم يتميز للعالم ولا ايضا يجهل لاجل ذلك وليس الامر كذلك
فانه ان امتنع ان يعلم العدم من غير اضافه لا يمتنع ان يتعلق به جهل
فيعتقد وجوده وهذا هو اعتقاده على خلاف ما هو عليه ولا يتصور ذلك
في الحال فانها اذا اعتقدت موجوده لم يتصور ذلك وان اعتقدت
معدومه لم يتصور ايضا ذلك لان هذه كلها تخرجها عن كونها حالا
ويلحقها بما يتصور وجوده وعدمه وانتفاوه وذلك كله محال
في حق الصفات النفسيه وهي الاحوال ولذلك لا يتصور الجهل
الا من عاقل واما من لبس بها قال فانما يتصور منه الغفله وما
اشبهها فان الجاهل يعتقد الشي على خلاف ما هو به فلا بد من معرفته

وان اعتقدت متصفه بوصف لم يتصور ايضا ذلك

اسم الكتاب [illegible]

بالشئ الذي جهله وظاهر هذا القول تناقض وبيانه ان الناظر اذا
ابصر عمرًا فقال انه زيد فقد علم الذات المدركة وهو عمرو
وقد علم زيدا الذي جهله واعتقد هو وبقي الجهل في باب
الاضافة فاضاف اسم زيد الى عمرو وسلبها عن عمرو وهو
خبر في ضميره تعلق بان زيدا هو هذه الذات الذي ادركها فخرج
من مضمون هذه النكتة ان الغلط في الاضافة لا في عين الوجود
فان من ادرك ذهبا واعتقده حجرا او نحاسا فانه يعلم الذات
المدركة ويتصورها في ضميره ثم يعتقدها حجرا فهو عالم بالذهب
والحجر واسم الذهب والحجر ففي اضافة الحجرية الى الذهب تصور
الغلط في الضمير فخرج من هذه المسئلة ان الحال لا تعلم مفردة على
حيالها والعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به ولا يمكن ان يعلم الحال
الا من علم الذات المتبوعة وهذا هو معنى المعلوم على ما هو به
اذا كان المعلوم حالا والا فلا نفس لها ولا صفة نفس حتى تعلم
عليها فهذا القول على ما ذهب اليه ابو هاشم من ان الحال لا تعلم
واما قوله ان الحال هي المدركة دون الذات الموصوفة بها فباطل
قطعا اذ كل مدرك معلوم او يجوز ان يعلم اذا لم يتعلق به ضد
من اضداده وليس كل معلوم مدركا فتعلق العلم على القطع اعم العلم
من تعلق الادراك وقد تبين ان الحال لا يجوز ان تعلم قدرة مفردة
دون العلم بذاتها فاذا قدرت مدركة دون ذاتها فليجز ان تعلم
دون ذاتها وكيف يستحيل العلم بما يمكن ان يدرك ثم على القطع
نعلم التمييز في حق المدرك فيتميز عن غيره وقد تبين ان الحال
لا تميز ولا تميز الا الذوات ويكون تميزها بثبوت احوالها والاحوال
لا تثبت لها احوال فلا تميز فلا تكون معلومة ثم زعم ابو هاشم بلغ

ان

ان الادراك انما يتعلق باخص وصف المدرك وهو انتقاض في
القول وغلط في المعنى اما تناقضه فهو ما ذكر ان الحال هي المدركة
ثم قال الحال التي هي اخص وصف المدرك فالمدرك على هذا هو
الموصوف بالحال دون الحال واما في المعنى فانه يطلب على ما
المصحح لكون المدرك مدركا فان قال كونه حالا لزمه تعلق
الادراك والتزم على ذلك فضائح شنيعة لا يبوء بمثلها محصل
واقربها لزوم مدركات لا نهاية لها وذلك ان تعلق علمه بالحال
حال لعلمه اذ لا خلاف بين العقلاء في ان التعلق تعلق العلم وغيره
حال للمتعلق فيلزمه ان يدرك تعلق علمه بالمعلوم ويلزمه
ادراك تعلق علمه بتعلق علمه بالمعلوم الى غير نهاية وكذلك
يلزمه ان يدرك تعلق ادراكه بالمدرك الذي هو الحال ثم يلزمه
ان يدرك تعلق ادراكه بتعلق ادراكه بتعلق ادراكه ويتسلسل
القول في ذلك الى غير نهاية مما يلزمه في ذلك من الاستحالات على
مذهب اهل الاعتزال من ثبوت ادراكات متعلقة بالاحوال
الثابتة للحوادث في حال عدمها اذ هي متصفة باحكام اجناسها
وانواعها التي يتميز البعض منها عن البعض في حق العلم وذلك
يؤدي الى ثبوت مدركات لا نهاية لها وان قال ان المصحح لكون المدرك
مدركا كونه اخص صفات الموصوف به كان ذلك باطلا من
اوجه اقربها ما ذكرناه من الزامه ادراك اخص اوصاف الذوات
في عدمها ولا محيص له عن ذلك على قواعدهم في اتصاف الذوات
المعدومات باخص اوصافها ومنها ان كون الحال اخص وصف
الموصوف بها لا يرجع الى مفهوم فيها تزيد به على ساير الاحوال اذ
هي وصف من اوصاف الذوات لا تتصف بالوجود ولا بالعدم فلا

فرق في الاخص والاعم في هذا الباب بوجه من الوجه ويرجع الامر في ذلك
الى ان الاخص في البياض مثلا كونه بياضا وتلك حال من احواله وصفة
من صفاته من غير فرق اذا اقدر منفردا دون غيره من الموجودات
ولا معنى للاخص والاعم الا باعتبار الغير واما في نفس الموصوف فلا
فرق بين صفة نفسه وساير صفاته النفسية اذا قدر منفردا
دون النظر الى نفس ثابته واذا كان الامر لذلك فلا معنى لتقييد
الادراك في التعلق باخص وصف الشي اذ لا معنى له في نفسه ولا يكون
المصحح لادراك المدرك كونه مشتركا مع غيره اذ ذلك يودي الادراك
له الى ادراك ذلك الوصف حيث ما ثبت هذا اذا جعل الاخص علة
في كونه مدركا ومثل الشي يشاركه في ذلك الاخص واذا كانت العلة
كونه مشتركا فيه على الوجوب لزم رويه كل صفة يشترك فيها لكونها
اخص ولذلك قال بعض اهل العلم من اصحابنا لا شي خص هو اخص الا وهو
عموم اذ لا بد من ان يشترك مع الموصوف به ما يماثله سيما على مذهب
المعتزلة حيث قالوا انما يكون التماثل بالاشتراك في الاخص وصيروه
علة في كون الشيين متماثلين ثم يلزم ان يكون الاخص وصف الحال
النفسية معلوما زايدا على الحال واذا كان كذلك لم يخل من ان يكون
عدما او وجودا او حالا اذ لا تخلوا المعلومات من هذه الثلاثة وكيفما
قدرت هذه المسلة في حق كون الحال اخص وصف المدرك بطل التقدير
فانه ان كان كون الحال اخص وصف الشي عدما كان باطلا لان العدم
لا يثبت الا مضافا اذ لا حقيقة للعدم تتميز عن غيرها ما وصافها وايضا
فان اخص وصف الشي لو كان عدما لكان الحال الموصوف بانه اخص
وصف الشي منعدما اذا كان العدم وصفا له وهو كونه اخص وصف
الشي واذا بطل كون اخص اوصافه عدما بطل ان يكون مصححا لكون المدرك

مدركا

مدركا ويبطل ان يكون المصحح لكون المدرك مدركا كونه حالا كما تقدم
ابطاله لم يبق لقول ابي هاشم ان الادراك يتعلق باخص صفة
المدرك وجه سيما وقد التزم ابو هاشم وشيعته ان المري لا
بد من اتصال اشعته به والحال لا يتمكن في العقل ان يتصل بها ولا ان
ينفصل عنها وقد تبين ان ذلك محال في الاعراض فكيف صورته
في الحال التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم فهو ابعد واشد استحالة
وكذلك شرطوا في المري ان يكون مقابلا للمحل الراي وهذا لا يتصور
في حق الاحوال وقد تبين بطلانه في حق الاعراض وهي موصوفة بانها
موجوده فكيف بالحال وهي لا توصف بالعدم ولا بالوجود ثم يلزم
على مقتاد كلامه ان يدرك كل حال حتى لا يشذ من الاحوال شي فان
من اصلهم ان السليم البنية اذا لم تحل بينه وبين المري حجب ولا كان
بعيدا عن الراي غاية في البعد ولا قريبا مفرط القرب وجب عندهم
ان يدرك واذا قالوا ان الادراك انما يتعلق بالاحوال والاحوال لا
تكون محجوبة تحول بينها وبين الراي حجب اذ لا تتصف بانها متحيزة ولا
يتصور ان يكون محجوبا من ليس متحيزا فوجب رويه كل حال على هذا
الاصل ~~الفاسد~~ وايضا فان الحال لا توصف بالبعد ولا بالقرب لان
البعد والقرب على الحقيقة انما هي من اجناس الاكوان فانا اذا قدرنا
جوهرا بين جوهرين بينه وبين كل واحد منهما مثل ما بينه وبين
الثاني لم نصفه بانه قريب من هذا ولا من هذا فاذا تحرك الجوهر
المتوسط الى جهة احد الجوهرين كان تحركه قربا اليه بعدا عن الثاني
فتعتور على الكون الواحد تسميتان بالاضافة الى كل واحد من
الجوهرين والبعد والقرب من الاسما التي لا تثبت للذوات بانفرادها
وانما تثبت بالاضافة الى غيرها وهذا النوع من الاسما كثير وهي اسما

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد لابي اسحاق
وهو شرح الارشاد للامام الجويني

المتفاعلة كما من قربت منك فقد قربت منه ومن خالف مخالفاً له فقد
خالفه مخالفه الى غير ذلك من اوصاف المتفاعلين ولذلك قال اهل الاسلام
ان القرب يتناهى في الاجسام والبعد لا يتناهى فيها فان جوهرين ليس في
الوجود جوهر غيرهما اذا قدر القرب بينهما فيقرب كل واحد منهما
الى صاحبه فيتناهى قرب احدهما من الاخر اذ لو لم يتناهى لودى ذلك
الى تداخل الجوهرين في حيز واذا قدر البعد بينهما كان بعد احدهما
عن الاخر لا نهاية له فانه ما من قدر يبين فيه احد الجوهرين عن الاخر الا وفي
الامكان زيادة عليه في البعد والمسافة ويكون ذهاب احدهما في
خلاء لا نهاية لبعده وقد غلط قوم في هذا المعنى فتوهموا انه لا يجوز
ذهاب جوهر الا في جواهر ومن اجلهم قدراً الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني
رحمه الله وقد ذكرنا طرفا من ذلك في الالوان في باب حدث العالم
وقال اقوام لا يجوز ان يخلق الله تعالى جوهرين في العالم ليس معهما غيرهما
ويكونا مفترقين والى ذلك ذهب الاستاذ ابو اسحاق ايضا فيما نقل عنه
اصحاب مقالات النقل عن المذاهب وعلل ذلك بان قال اذا قدرنا جوهرين
مفترقين ليس في الوجود غيرهما ثم قدرناهما مجتمعين وليس بين احدهما
والاخر جواهر فلا مسافة بينهما فوجب اذ ذاك ان يكونا مجتمعين اذ
لا معنى لكون الجوهرين مجتمعين الا كون احدهما لا مسافة بينه وبين الاخر
فاذا قدرناهما مفترقين وليس بينهما جواهر كانا متحيزين ولا مسافة
بينهما وهذا معنى الجوهرين اذا كانا مجتمعين وهذا غلط في نفس
المسئلة وذلك ان الجواهر المتلاقية انما يكون كل واحد منهما في حيزه
لا في حيز غيره وتداخل الجواهر ممتنع عقلا فان ذلك لو كان لودى الى
كون الجوهرين جوهرا واحدا وهو من اخس المحالات واولها في رتب الاستحالات
واذا كان كل جوهر في حيزه كان وجود غيره من الجواهر في حيزه كعدمه

ثم لو قدرنا خطا من جواهر عشرة ثم قدرنا انعدام الثمانية الجواهر
المتوسطة لكان ذلك امرا جائزا لا استحالة فيه ويبقى الجوهران
المنظرفان في احيازهما لم يتبدلا عنه فان منع احد هذا الذي فرضناه
وحكم باستحالته قلنا له لا تخلو دعوى الاستحالة اما ان ترجع الى منع
انعدام الثمانية المتوسطة من الجواهر مع بقاء الجوهرين المنظرفين
او الى خلق السكونين في الجوهرين المنظرفين عند انعدام الجواهر
الثمانية التي قدرناها متوسطة فان حكم بالاستحالة في تقدير انعدام
الجواهر الثمانية مع بقاء الجوهرين المنظرفين في حيزيهما كان باطلا
فما من جوهر الا ووجوده جائز وعدمه جائز وقد بينا وجه الرد
على اهل الاعتزال حيث قالوا باستحالة عدم بعض الجواهر مع بقاء
بعضها باوضح ما نسوقه الادلة على ذلك وعدم الجواهر يكون بقطع
الاعراض عنها بان لا يخلقها فيها وقد ذكرنا العلة التي حملت المعتزلة
على هذا القول وانها من مصيرهم الى ان بعض الاعراض تبقى فلا يعدمها
عن محلها الا ما يطرا من اضدادها فلما عورضوا بعدم الجوهر كيف
ينقضون مع القول ببقاء الاعراض صاروا الى انها تنعدم بان يخلق
الباري سبحانه وتعالى عدما عرضا لقبوله بالفناء لا في محل تنعدم به
الجواهر اذ ليس له اختصاص ببعض الجواهر دون بعضها فيجيء من
سياق كلامهم هذا ان الباري سبحانه وتعالى يخلق لا شيء لا شيء
تنعدم به الجواهر وحاشى الاستاذ ابي اسحاق رحمه الله من ان يقول
بمثل هذا القول فان منصبه في المعارف اعلى رتبة من هذا واذا
كان انعدام الثمانية المتوسطة مع بقاء الجوهرين المنظرفين جائزا
لم يبق لادعاء الاستحالة وجه يتمسك به وان صرف الاستحالة
الى خلق السكونين في الجوهرين المنظرفين كان ذلك حكما بدعوى الاستحالة

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثاني)
وهو شرح لارشاد الامام الجويني

فيما علم تقيد الامكان والجواز فان الكون الذي قام باحد الجوهرين قبل عدم
الجواهر المتوسطة تجوز وجود مثله وهو ان تخصصه بما خصصه
به الكون الاول فان الجوهر تخصصه الكون الذي يحل فيه بالحيز الواحد
من صفة نفسه واذا قام بالحيز الذي هو فيه انما يقيم به بكون اخر
بدلا من الاول فلو كان الثاني من السكنات محالا لاجتمع الجواز والاستحاله
في شيئين متماثلين ومن ضرورة المثلين ان يتساويا فيما يجب ويجوز
ويستحيل كما ذكرنا في حقيقة المثلين والخلافين واما ما ذكروه من
ان الجوهرين الساكنين اذا لم يكن بينهما جواهر فانما يجب ان يكون احدهما
مجتمعاً مع الثاني من حيث ان ليس بينهما مسافه فغلط في الباب
فان المسافه تكون بجواهر موجوده متسقه وتكون بتقدير جواهر
بحيث ان لو كانت الجواهر موجوده لشغلت تلك المسافه وهذا يتقدر
باجزاء الهوى مثلا فان الجوهرين اذا كانا مفترقين وبين احدهما والثاني
مسافه من اجزاء الهوى ثم نقدر قربا من احد الجوهرين من الثاني فلا
تزال الجواهر الهوى تنعدم من بينهما ويقرب احدهما من الاخر حتى
يتلاصقا وقد انعدم ما بينهما من اجزاء الهوى فلولا انعدام الجواهر
من الهوى ما اتصل احدهما بالثاني ولكن لما انعدمت جواهر الهوى
واحداً بعد واحدٍ وكلما انعدم منها جوهر خلفه ذلك الجوهر بحركة
فيه تخصصه بحيز الجوهر المنعدم هكذا حتى اتصل احد الجوهرين
بالثاني المتطرف من الطرف الاخر فلو ان الجواهر الهوائيه انعدمت
او تحركتا الى جهه تخالف جهتي الجوهرين المتطرفين ثم وجب ان يلتقي
الجوهران المتطرفان لم يخل اما ان يلتقيا في زمان واحد او في
ازمنه كثيره فان قدر تلاصقهما في زمان واحد كان ذلك مستحيلا
لانه قد قطع تلك المسافه بعينها عند تلاشي اجزاء الهوى واحداً بعد

واحد

واحد في ازمنه على عدد اجزاء الهوى المنعدمه وما قطعه في ازمنه
انما يقطعه باكوان مختلفة تخصصه كل واحد منها بحيز لا
يخصصه به الثاني ولا بد من ذلك فلو كان ما ذهبوا اليه من وجوب
تلاقيهما عند عدم الجواهر المتوسطه بينهما في زمان واحد لادى
ذلك الى ان يقطع الجوهر بكون واحد احيازاً كثيرة وذلك مما تبين
بطلانه في اثناء الكلام وتضاعيفه في مواضع من هذا الكتاب ولو
قطعت الحركه مقدار حيزين في زمان واحد لقطعت الالاف من
الاحياز ولم تتوقف الاكوان في قطع الاحياز على حد محدود ولا
عدد معدود ولكان ذلك مؤذنا باختلاف الاكوان في ذلك حتى
يقدر كون يقطع حيزين واخر يقطع ثلاثه الى ان يقطع كون الافا
من الاحياز حتى يثبت الاختلاف بين الاكوان وينشا منها استحالة
لا يجوز اثباتها عقلا فانا اذا قدرنا كونا من الاكوان خصص الجوهر
بحيز وكان انتقل بذلك الكون من جهة المشرق الى جهة المغرب
مثلا ثم قدرنا جوهرا اخر قد نقله كون اخر من المغرب الى جهه
المشرق وقد خصصه بما خصص به الكون الناقل جوهره من الحيز
الواحد لادى ذلك الى كون الجوهرين في حيز واحد اذ ليس احد الجوهرين
بان يكون مختصا بذلك الحيز اولى من الثاني وحقيقة المختلفين ان يثبت
احدهما مع الثاني في محل واحد ولو اختلفت الاكوان في التعلق لادى
ذلك الى اجتماعهما في المحل الواحد وذلك ممتنع فان اجتماع الكونين
في محل واحد في زمان واحد يؤدي الى ان يكون الجوهر في حيزين في
وقت واحد مع اختلاف الاكوان في التعلق بالاحياز وان قدرت
الاكوان متماثله بان يخصص كل واحد منها بما يخصص به الاخر كان
اجتماع اثنين منهما في محل واحد مستحيلا لاستحاله التماثل كالبنين

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد
وهو شرح الارشاد للامام الجويني

في بيان احكام التضاد ولهذه المعطله صار القاضي ابو بكر الباقلاني
رحمه الله الى ان الكون متعلق وقال يتعلق اللون بحيز بدلا من اخر
من صفه نفسه وقال ابو الحسن ان اللون يخصص الجوهر بحيز ولا تعلق
له ومدار هذه النكته على ان الحيز هل هو الجوهر او زايد عليه وقد
ذهب القاضي رحمه الله الى ان الحيز هو ذات الجوهر من غير مزيد
واذا قام اللون بالجوهر فيلزم على اصله ان يتعلق اللون بالجوهر
نفسه وهذا يبعد عند ابي الحسن على ما اصله من ان اللون
يخصص الجوهر بالحيز واذا كان الحيز وجود الجوهر فكيف يخصصه
اللون بنفسه اذ لا يقال اختص الشي بنفسه لان هذا مما لا يعقل
له معنى وذهب ابو الحسن رحمه الله الى ان الحيز راجع الى تقدير
الابنيه التي يشغل الجوهر قدرا منها وهو ان يقدر عدم الجوهر
فالفراغ المقدر من طرف المكان هو الحيز واعتبر القاضي الحيز بالممانعه
فقال انا يمانع الجوهر جوهرا اخر على ذاته وهي حيزه والمسله تدور
على تبديل لفظ بلفظ غيره بان يقول ابو الحسن اللون يخصص
الجوهر بحيز بدلا من حيز ويقول القاضي يتعلق اللون بحيز دون
حيز اخر وهذا انما يتشرع في العبارات عن حقيقه الحيز قال
رحمه الله فان قالوا فما بال الاحوال علمت عند ادراك الوجود
قلنا قولنا في العلم بالاحوال عند ادراك الوجود كقولكم في العلم
بالوجود عند ادراك الاحوال ثم لا يبعد في مجاري العقول
وجوب اقتران معنيين وهذا بمثابه اقتران الالم بالعلم والحل
بالعرض الى غير ذلك والجواب عن هذا السوال هو ان
نقول ليس يجب ان تعلم الحال عند ادراك الوجود بل يجوز ان
يدرك الوجود ويغفل عن حاله ولا يجوز ان يغفل عن الوجود

ونقول

وتعلم الحال لانا نراعي في العلم تعلقه بالمعلوم على ما هو به والعلم
بالحال مع الغفله عن الوجود الذي تتبعه الحال متناقض لانه يودي
الى ان تعلم الحال المعتبره في حال وقد سبق بيان ذلك في باب ان
الوجود هو الموجود من غير مزيد واقسام هذه المسله واركانها
ثلاثه مبنيه على التقدير وهو ان يقدر العاقل العلم بشي مع الغفله
عن شي اخر فاذا صح ولم يبق فيه وجه من وجوه الاستحاله عكس
القضيه فقدر العلم بالمغفول عنه فاذا صح ايضا قطع عند ذلك
بانهما معلومان وان احدهما ليس تابعا للثاني واذا قدر العلم
بشي وقدر الغفله عن اخر وصح واذا عكس لم يصح قطع عند ذلك
بان الذي صح العلم به مع الغفله عن الثاني هو ذات والثاني حال
له تابع لذاته واذا قدر العلم بشي والغفله عن اخر وامتنع واذا
عكس فقدر العلم بالمغفول عنه والغفله بالمعلوم وامتنع ايضا
فليقطع بانهما شي واحد فقد ترادفت عليه اسمان هذا كالوجود
مع الموجود والعدم مع المعدوم اذ لا يصح ان يعلم وجود الشي من
لا يعلم انه موجود ولا يصح ان يعلم عدم الشي من لا يعلمه معدوما
~~والمعدوم~~ ليس بصفه للمعدوم ومثال التقدير الاول كالعلم باللون
مع الغفله عن الرايحه والغفله عن اللون مع العلم بالرايحه ومثال
التقدير الثاني كالعلم بالوجود مع الغفله عن الحال وهذه مسلتنا
التي نحن بسبيلها فاذا قدرنا تعلق الادراك بالوجود فلا نشترط
العلم بالمدرك فضلا عن حاله فان الادراك قد يتعلق بالمدرك
ويتعلق الغفله به ولا يمتنع ذلك والوانع من هذه المسله ابدا
ان محل الرويه يتصف بادراك المرى ويتصف بالغفله عنه
او بالنوم ولا يتصف بالعلم به ولا بالجهل به ولا بالظن به ولا بالشك

لان العالم بالشي مخبر عنه كما تقدم بيان ذلك في موضعه
بما تقدم من هذا المجموع وكذلك الجاهل بالشي مخبر عنه ايضا
على حسب اعتقاده فان الخبر يتعلق بالمخبر عنه على حسب تعلق
الاعتقاد به وعلى الضرورة يعلم العاقل من نفسه ان محل الادراك
ليس بمعتقد ولا مخبر وليس من اجزا الانسان ما يتصف بالاعتقادات
سوا الجزء العاقل وهو جزء في بدن الانسان فانما يتصف بالغفلة
واذا لم يلزم ان يعلم المدرك على الحقيقة ما يدركه كان اولى واحرى
ان لا يعلم حال المدرك فانا قد بينا ان العلم اذا لم يتعلق بالوجود لم
يتعلق بحاله وهذا مقطوع به وقد ظهر دليله واتضح سبيله فتبين
انه ليس بين ادراك وجود الشي وبين العلم بحاله ارتباط فاضمحل
سوالهم الذي وجهوه علينا واما قوله رحمه الله قلنا قولنا في اثبات
العلم اعتدادا ادراك الوجود كقولكم في العلم بالوجود عند ادراك
الاحوال فهي مدافعة الخصم بما امكن فانا لا نعتقد ان الاحوال تدرك
فنرتب عليه الجواب الذي اجاب به ابو المعالي رحمه الله ولكنا نقول
اما على ما ذهبتم اليه من تعلق الادراك بالاحوال فانكم لا تخلون من
احد امرين اما ان تقولوا يتعلق العلم بالمدرك او لا يتعلق فان زعمتم
ان العلم يتعلق بالمدرك وهي الحال فيلزم على ذلك ان يتعلق العلم
بالوجود المتبوع لما تقدم بيانه من ان العلم بالحال يمتنع دون العلم
بالوجود فان ثبوت الحال لغير ذي حال محال وان زعمتم ان الحال
اذا ادركت لا يتعلق بها علم يقوم بالمدرك لها فمن اين علمتم ان
ان الحال هي المدركة فلا تستقيم دعواكم ان الحال هي المدركة الا بثلاثة
علوم احدها علم بانها المدركة دون الوجود والثاني العلم بالحال
على حيالها اذا كانت مدركة والثالث العلم بالوجود الذي تتبعه

الحال

الحال المدركة لما بينا من استحالة العلم بالحال دون العلم بالوجود
وذلك يودي الى اشتراط بعض العلوم في وجود بعضها وقد تبين
فيما قبل استحالة الشرطية في الجنس الواحد لان ذلك يودي
الى اجتماع الاضداد لان انواع الجنس تتضاد اذا لم تتعلق وتتضاد
اذا تعلقت على المتعلق الواحد فلو قدرنا علمين واحدهما شرط
في الاخر لتعلق احدهما بما يتعلق به الثاني لان من حكم المشروط
اذا تعلق شرطه ان يكون متعلقا بما يتعلق به شرطه وقد تبين ان
تعلق العلمين بالمعلوم الواحد يمتنع قطعا اذ احدهما يغني
عن الثاني وان احدهما لو تبدل بغفلة او بضد من اضداد العلوم
وتبدل الاخر بعلم مماثله لودي ذلك الى احد امرين اما ان يجتمع
العلم والغفلة بالشي الواحد في المحل الواحد واما ان تحكم باستحالة
تبدل احدهما بغفلة تتعلق بما كان يتعلق به العلم الذي عدم
وفي ذلك انقلاب الجائز مستحيلا وكل اصل يجر على ابطال الحكم صح
ما يجوز ثبوته كان مستحيلا واما على مذهب اهل الحق وهو ان المدرك
هو الوجود فلا يمتنع ان يتعلق العلم بالمدرك الذي هو الوجود ولا يمتنع
ان تتعلق الغفلة به مع ادراكه ثم اذا تعلق العلم بالمدرك الذي هو
الوجود فلا يمتنع ان يتعلق العلم باحوال المدرك ولا يمتنع ايضا ان تتعلق
الغفلة بها او يتعلق العلم ببعض احواله دون بعض ولا معنى لتخصيص
الحال التي هي اخص صفاته دون الاعم منها فان ذلك كله في حكم الجواز
وسلك الامكان اذ لا يجب عند العلم بالوجود علم بحال الوجود ولا
يمتنع فيثبت الجواز على هذه القضية قطعا ومن حق الضرورة في حكمها
عند تقدير ثبوت الحكم او عدمه اذا لم يلق وجه من وجوه الاستحالات
في النفي والاثبات ان تقضي بالجواز في ذلك ووجوه الاستحالات مضبوطة

في مسائل ... الضرورات التي تقضي بها العقول كاجتماع الضدين في المحل
الواحد في الوقت الواحد ومراتب التضاد قد سبق بياننا في موضعها
من اول هذا المجموع فلا فايده بالتطويل باعاده مراتبه ولكن من
مراتب التضاد ما يعلمه كل عاقل كتضاد البياض والسواد وكذلك
كل صفه لا تعلق لها وهي الضديه الصريحه من غير تعليل ومنها
ما لا يعلم التضاد في حقها الا عن تقدير متقدم وهي ضديه المثلين
كالبياضين يتضادان على المحل الواحد وانما يعلم ذلك بتقدير تبدل
البياض الواحد بسواد وتبدل البياض الثاني ببياض فيؤول الى
اجتماع الضدين كما تقدم بيان ذلك في العلمين قبل هذا ومنها
ما لا يعلم الا بعد العلم بالتعلق ومعناه كالعلم بمضاديه العلم بعمرو
مع الجهل به وانه لا تضاد بين العلم بعمرو والجهل بزيد ومنها ما لا يعلم
التضاد بينهما حتى يعلم معنى الشرطيه وذلك كتضاد الفكر للنوم
ولما يضاد العقل لكون العقل شرطا في الفكر وكتضاد الموت للعلم
لكون الحياه شرطا في العلم والموت يضادها وما ضاد الشرط ضاد
المشروط لا محاله فهذه تتمه لبيان مراتب التضاد المذكوره في صدر
كتابنا هذا ومن انواع الاستحالات وجود فعل لا فاعل له وتقرير ذلك
ينشئ اربعه وجوه من الاستحالات احدها ابطال ما حكمت به الضروره
من ان وجود جايز بدلا من جايز مفتقر الى مقتض مخصص والثاني
اثبات حادث لم تؤثر فيه قدره وفي ذلك مغالطه الضروره ومصادمه
البديهه اذ لولا التاثير من المخصص لما ثبت وجود المخصص والثالث
ابطال دلاله التخصيص على كون المخصص مريدا لما خصص والرابع
ابطال دلاله الاحكام على علم الفاعل المحكم فان قدر الفعل جوهرا لا
تاليف له ولا اتساق فيه كان تخصيصه بوقت دون وقت وبصفه

من

من اعراضه دون صفه دليلا على ارادته ذلك ثم ... ارادته له
على علمه به اذ يستحيل ثبوت اراده لشيء من غير علم به فهذه وجوه
من الاستحالات يثمرها قول القايل ان الفعل لا يحتاج الى فاعل ومن
وجوه الاستحالات مماثله الفاعل فعله فان التماثل يوجب التساوي
بين المتماثلين فيما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب للفعل وجود
فاعل له كما تقدم فلو كان فاعلا له مثلا له لوجب له فاعل كما
وجب لمماثله الذي قدر مفعولا له وذلك يؤدي الى التسلسل اذ
يستحيل ان يفعل كل واحد منهما الثاني واذا استحال ذلك افتقر
كل واحد منهما الى فاعل من حيث مماثلته للمفعول ولزوم افتقاره
الى فاعل يوجده ومن وجوه الاستحاله مضاده الفاعل مفعوله وذلك
يستحيل من طريقين احدهما ان الفعل لا يتصور ثبوته الا صادرا عن الفاعل
ويستحيل ان يصدر عن فاعل متصف بالعدم فاين تقدير صانع منفي
ينافي كما ذكرناه في باب اثبات العلم بوجود الاله سبحانه ووجود
الفعل من غير فاعل مستحيل والثاني من طريقي الاستحاله هو ان
التضاد لا يمكن تصوره الا بين الصفات الحادثه وقد ذكرنا ذلك مبينا
في مقدمه هذا الكتاب وانما يكون التضاد على المحل الواحد بين الصفتين
الحادثتين فكل شي لا يجوز عليه المحل فلا يتصور منه التضاد اصلا وقد
تقدم بيان التضاد وحيث يصح وحيث يمتنع ومن وجوه الاستحالات
ان يفعل الفاعل المفعول بذات الفاعل وهذا ينقسم قسمين احدهما
ان يفعل فعلا قايما بذات فاعله كما ذهبت اليه المعتزله من ان العبد
يفعل حركات نفسه وساير مكتسباته ويقوم بمحله وسنبين وجه
الرد عليهم وقد ذكر استحالته في خلق الاعمال ان شا الله تعالى واذا بطل
ان يكون العبد فاعلا وجب ان يكون الفاعل قديما واذا كان كذلك فانه

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد

يستحيل ان يفعل فعلا في ذاته اذ لو فعل فعلا في ذاته لاتصف به
ومن اتصف بحادث كان حادثا على ما تبين في باب حدث العالم
والقسم الاخر من استحاله ان يفعل الفاعل افعاله بذاته ومعناه
ان يخلق بذاته لا بصفاته وذلك مستحيل لان القول به يؤول الى ان
يكون العالم متولدا عنه فيكون علة ويكون العالم معلولا وذلك عين
القول بقدم العالم وقد ثبتت الدلالات القاطعة على حدثه ولو كان
فاعلا بذاته من غير صفة قايمة به متعلقة بالفعل لما تصور تقدم
شي على غيره ولا تاخير شي من العالم على شي اذ انما يكون ذلك
بارادة وفضل ومن علم ان الجايزات لا نهاية لها علم انه لولا الارادة
لوقع ما لا نهاية له وذلك مستحيل وهذا لازم للمعتزلة القايلين
منهم بان الباري تعالى عالم بنفسه لا علم له ولا يثبتون كونه عالما
حالا نفسيا ولا قادرا ولا مريدا انما ذلك ثابت بنفسه فيعلم ويقدر
الى غير ذلك بنفسه وهاولا يلزمهم ان يفعل بذاته لا بصفة دون
الطايفة الثانية من المعتزلة المثبتين لها احوالا نفسية فيعلم من صفة نفسه
ويقدر من صفة نفسه وهذا وان كان باطلا فلا يلزمهم من اجله ان يكون
العالم قديما معلولا بالفاعل لانهم ربما يقولون انه يخلق الخلق بكونه
قادرا فيثبتون كونه قادرا تقع الخلق به والتاثير واما من نفا القدرة
وكونه تعالى قادرا فلا تقع الافعال عنده الا بذاته فيلزمه القدم لا محالة
ويلزم المعتزلة القول بقدم العالم من اوجه منها مصيرهم الى ان
الحوادث قبل ثبوتها ذوات متصفة بصفات انفسها وانما يفعل
الفاعل وجودها وهو حال عندهم فاثبتوا الحدوث للحال التي هي الوجود
ولم يمكن لهم اثبات حدوث الذوات من حيث هي لم تزل عندهم ثابتة
ويلزمهم ايضا القول بقدم العالم من هذه المسالة التي كنا بسبيلها

ولكن

ولكن هذا الالزام مختص منهم بالقايلين بنفي الاحوال وانه [illegible] بذاته سبحانه
لا بصفاته ولا باحواله وقد تقدم ذكر مذاهبهم وكذلك يلزمهم القول
بقدم العالم من قولهم يجب على الله تعالى ايجاد الخلق على ما هو عليه
وهذا مذهب الكعبي واهل العراق من المعتزلة وما وجب وجوده
لا يجوز تاخيره اذ في تاخيره ابطال لوجوبه فان حد الواجب انه الذي لا
بد من كونه فتبين استحالة ان يكون الباري تعالى فاعلا بنفسه لا
بصفاته ومن وجوه الاستحالات ان يتصف الفاعل بصفة تناقض الصفات
التي بها يخلق كالعجز والجهل والغفلة وغير ذلك مما يمتنع به الاتصاف
بصفات الكمال التي بها يتصور ثبوت الاختراع فان ذلك يؤدي الى
امتناع وقوع الافعال من الباري وفي ذلك ثبوت نقيض احدهما
الحكم بجواز وجود القديم سبحانه اذ لا يتصف بالنقص الا ما هو جايز
الوجود والثاني استحالة وقوع العالم حادثا وهو قلب الجايز مستحيلا
فهاذان امران متناقضان وما يؤدي اليهما كان متناقضا في نفسه
ومن وجوه الاستحالات ثبوت مثل للفاعل لاستحالة صدور الفعل من
فاعلين اذ احدهما يخرجه الى الوجود فلا يبقى للثاني تاثير فيه وقد تقدم
في باب العلم بالوحدانية البراهين القاطعة على استحالة ثبوت الاثنين فان
القول بالاثنين يؤدي الى ان لا يتميز فعل احدهما عن الاخر ولا امر احدهما
عن الاخر واليه الاشارة بقوله تعالى ام جعلوا لله شركا خلقوا كخلقه
فتشابه الخلق عليهم اي لو كان مع الاله اخر لكان فاعلا امرا فكان
يعرف بفعله ويعبد ويطاع بامره واذا لم يتميز فعل احدهما عن فعل
الاخر يتميز امر احدهما عن امر الاخر ولم يتصور طاعة لاحدهما البتة
قل الله خالق كل شي وهو الواحد القهار ومن وجوه الاستحالات
ان يتصف القديم بصفات حادثة اذ في ذلك عروه عنها مما لا اول له

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد
... شيخ الاسلام ...

والمتصف بما يتصف به انما يقبله من صفة نفسه ولا يجوز عروه عن
جنس ما اتصف به اذ ذلك يودي الى طرفي نقيض احدهما عرو المحل
عن الصفة ثم الاتصاف بها بعد ذلك والثاني الحكم بحدوث القديم
اذ علمنا ان قبل الحوادث لا يسبقها ولا يعرى عنها ويودي ذلك
الى القول بحدثه وفي ذلك انقلاب الواجب جايزا وذلك مستحيل
ثم لو اتصف القديم تقديرا بصفات حادثة لكانت تلك الصفات
مفتقرة الى فاعل فان قدر الفاعل غيرا له كان فيه اثبات الاهين
وقد تقرر الفراغ من ابطاله وان كان هو الذي يفعلها ويتصف
بها كان مستحيلا مؤديا الى التسلسل من حيث انه لو فعلها لكان
فاعلا لها بصفات اخر اذ قد تبين انه لا يفعل بذاته بل يفعل بصفاته
كما سبق القول على اثبات الصفات الازلية لله سبحانه في موضعه
اذ لا يتصور فعل من فاعل الا بالقدرة ولا تخصيص الا بالارادة
ولا اتقان الا بالعلم ولا تثبت هذه الصفات الا لحي واذا ثبت ما
قلناه ففي كونه فاعلا لصفاته اثبات لصفات اخر وينساق ذلك الى
اثبات حوادث لا اول لها مع ان من اتصف بصفات حادثة لم يتصور
منه ان يوجد شيا لكون من اتصف بالحادثات حادثا والحادث
لا يخلق شيا ولا يوجده وسنذكر بيان ذلك عند ردنا على القدرية
في باب خلق الاعمال ان شا الله تعالى واذا ثبت ذلك وجب قدم
صفات القديم وكما لا يتصف الحادث بالقديم فكذلك لا يتصف القديم
بالحادث اذ في تقدير اتصاف القديم بالحوادث عرو محله عنها بما لا
اول له لكونه هو لا اول له ولكونها حادثة كما تقدم بيانه وفي تقدير
اتصاف الحادث بصفات قديمة ثبوت الصفات قبل محلها بما لا اول
له اذ هي على هذا التقدير قديمة ومحلها حادث وهذه القضية تودن

بابطال

بابطال الشرط والمشروط اذ قد تبين في حكم ضرورة العقل افتقار
المحل للصفات وافتقار الصفات لما تتقوم به فاما تقدير ذلك في
الحوادث فانه يجري على قضية الشروط في تبدل المشروطات
مع ثبوت الشرط فيتبدل العلم الحادث بضده من غفلة الى غيرها
والمحل ثابت واما في حق القديم سبحانه وتعالى فلا يجوز تبدل
صفة من صفاته سبحانه وتعالى اذ قد تبين ان القديم لا يجوز عدمه
عند كلامنا في باب حدث العالم وايضا فان الصفات القديمة لا يتصور
في حق شي منها ثبوت ضد لها اذ القديم لا ضد له لان من حكم الضد   بين
ان يجوز تعاقب احدهما بدلا من الاخر واذا ثبت قدم الصفة وا   سنحاله
عدمها لم يجز ان يعقبها ضد لها اذ التعاقب لا يكون الا بعد انتفاء
الصفة الاولى واذا امتنع انعدامها لم يتصور وجود الثانية
فلا يجوز ان يقدر التعاقب الا بين ما يجوز عدمه ويجوز وجوده
بل لو تصور استمرار الصفة الحادثة زمانين لم يجز ان يعقبها
ضد لها اذ لو بقيت لاستحال عدمها كما نبرهن بالبرهان العقلي في   كما
باب حدث العالم وستكون لنا عودة الى بيان ان الاعراض لا يجوز بقاوها
في باب القدر والاستطاعة وخلق الاعمال ان شا الله تعالى فاذا
امتنع التضاد بين حادثين ثبت احدهما واستمر ثبوته زمانين فلان يمتنع
بين موجود قديم وبين تقدير ضد له وثبوته مستحيل هيهات
هيهات لتقدير الضدية بين ما يجب وجوده وبين ما يستحيل وجوده
وقد سبق منا بيان في ان الضدية لا تصح الا بين الاجناس ويستحيل
ان يكون القديم تعالى مجانسا لشي فيكون تحته انواع منه او يكون
نوعا فيكون فوقه جنس له وقد ذكرنا ان المماثلة والمخالفة والضدية
انما تكون بين الاجناس وانواعها وكذلك الشرطية عند اهل التحقيق

لا يتصور ثبوتها الا فيما يتصور فيه التضاد ولذلك تبين ان الشرطيه
لا تكون الا بين جنسين وان الضديه لا تكون الا بين نوعين تحت
جنس واحد وقد ذكرنا هذا المعنى في موضعه قبل هذا ونحن نبين
في حكم ضديه النقيض ان المشروط يضاد ضد شرطه كالعلم
يضاد الموت وليس من جنسه ولكن لما كان ضد الموت شرطا
في وجود العلم لم يمكن في العقل اجتماعه معه وذلك لاستحاله
وجود العلم من غير حي وقد حكمت الضروره بذلك وهي الحاكم
الذي لا يخطي بل لا يزال مصيبا عين الحق ونفسه ومن وجوه الاستحاله
اتصاف القديم سبحانه وتعالى بالصفات التي لا يشترط في ثبوتها
الحياه كالالوان والروايح والطعوم والاكوان الى غير ذلك من
صفات الجمادات اذ هي مشروطه بالجواهر دون الحياه وهي مع
الحياه مختلفه يجوز ثبوتها مع الحياه ويجوز ثبوتها دون الحياه مقارنه
للموت ومجتمعه معه في محل واحد ولما استحال وجود الموت في
حق القديم وجبت حياته ان تكون دايمه وذهبت الخلافيه التي ذكرناها
بين صفات الجمادات وبين الحياه فوجب وجود الحياه في حق القديم
ووجود كل صفه لا يتصور ثبوتها من الموات واستحاله الضديه
على صفاته لقدمها كما ذكرناه وايضا فلو قدر اتصاف القديم بصفه
من هذه الصفات فما من نوع منها الا وهو مساو للنوع الاخر كالبياض
والحمره والسواد والصفره واذا كان الامر كذلك لم يجب شي
منها بدلا عن اخر فلزم الجواز وتبين الحدوث في هذه الاجناس لا محاله
وما ثبت له الجواز لا يختص ثبوته الا بمخصص وما افتقر الى الفاعل
فهو حادث الوجود لا محاله وليس كذلك استحاله الفعله على العدم
الى غير ذلك مما يستحيل اتصافه به فان تقدير اتصاف القديم

بذلك

بذلك يمنع ثبوت اوصافه العليه كعلمه وجميع صفات كماله وجلاله
سبحانه وتعالى عما ينافي الكمال ويضاد الجلال بل هو الموصوف
بالكمال والجلال على الاطلاق اتصاف الوجوب الذي تظهر معه
استحاله وجود نقص او تشبيه بشخص او ثبوت ند او تقدير ضد تعالى
الله الكبير عن ذلك علوا كبيرا وايضا فلو قدر القديم متصفا
بشي من صفات الجمادات لم يخل اما ان يكون متصفا بجميعها او بالبعض منها
دون البعض فان كان يقدر اتصافه بكلها كان ذلك موديا
الى اجتماع المتضادات وبطلانه معلوم على الضروره وان قدر
اتصافه بالبعض دون البعض لم يكن بعضها باولى من بعض اذ جميعها
لا يوجب كمالا ولا يتعين عن غيره بوجه من وجوه التعيين الذي نزل
عليه ضروره او يتمسك في تعيينه بدليل نظري ولذلك قال
بعض اصحابنا ما من صفه من هذه الصفات غير المشروطه بالحياه تقدر
قايمه بالقديم فيقدر عدمها الا ولا يلفا عند ذلك وجه من
وجوه الاستحالات واذا قال الخصم من الحشويه ويقدر ايضا ثبوتها
فلا يلفي وجه من وجوه الاستحاله واذا كان الامر كذلك وتساوى
وجودها وعدمها كان ذلك موديا بجوازها وما لحقه الجواز افتقر
الى مخصص مرجح لوجوده على عدمه وما افتقر الى مخصص فهو حادث
ثم قد تبرهن ان المتصف بالحادث حادث ومن وجوه الاستحالات
ان يشبه القديم الحادث في صفات النفس وقد تقدم بيان ذلك
حيث ذكرنا ان الباري سبحانه وتعالى لا يجوز عليه ان يتصف بالجوهريه
ولا بقبول الاعراض ولا ينتقل الى محل ولا يجوز عليه التخصص بالجهات
وانه واحد وانه سبحانه لا تمر عليه الازمنه فلا يكون اليوم اقدم
من امس تعالى الله عن مشابهه الخليقه ليس كمثله شي وهو السميع

البصير ومن وجوه الاستحالات ان يتصف القديم سبحانه بالبداء فان
من اتصف بالبداء كان قد تبدل عليه حكم لم يكن له قبل ذلك وذلك
يوول الى امرين اما الى تبديل العلم واما الى تبديل الاراده وكلاهما
مستحيل عليه سبحانه وتعالى عن الاتصاف بذلك فانه اذا قال القايل
بدا لزيد في امر كذا وكذا كان لذلك معنيان احدهما هو ان يكون قد
علم امر كذا ثم نظر فعلم انه ليس كما علمه اولا وذلك يودي الى ان
احد العلمين جهل لما الاول واما الثاني وينزل الامر في ذلك منزله
شخصين قال احدهما في شخص هو زيد وقال الثاني هو عمرو فلا يتصور
على ذلك ان يكون القايلان مصيبين جميعا لانه يودي الى ان يكون
الشخص الواحد شيين وهو من اوايل المحالات ومقدماتها في رتب
الاستحالات فيودي ذلك اذا قدر في حق القديم سبحانه وتعالى الى
امرين احدهما اتصافه بالجهل ولو اتصف به لكان ذلك قديما ولم
يتصور عدمه فلا يتصور على ذلك ان يتصف بالعلم لاستحاله
اجتماع الضدين والثاني من الوجهين اللذين يودي اليهما هذا التقدير
هو انه لو اتصف بالبداء بمعنى انه علم خلاف ما علم اولا ان يكون
علمه السابق قد انعدم وهيهات فان الصفه القايمه بالقديم قديمه
كما سبق القول في ان القديم لا يتصف بحادث كما ان الحادث لا يتصف
بقديم وايضا فانه لو اتصف بالعلم اولا لتعلق العلم بالمعلوم
على ما المعلوم عليه فلا يتصور ان يتعلق معه ولا بعده علم بالمعلوم
على خلاف ما تعلق به العلم الاول لان ذلك يبطل حقايق العلوم او
يودي الى ان يكون المعلوم على حالتين متناقضتين وذلك قلب للاجناس
وقلب الحقايق مما يستحيل على الضروره اذ لو تبدلت الحقايق وانقلبت
صفات الانفس لم يثق عاقل بعقله وانقلب العقل جهلا وعند السبر

١

نحى الحقايق وذلك ان البياض مثلا لو عاد سوادا من غير ان تتبدل
ذاته وان يذهب وجوده بل تبدلت بياضيته بسواديه وبقيت ذاته
ثابته فلا يخلو الامر في ذلك من احد قضيتين احداهما ان تتبدل حقيقته
التي هي بياضيته بالحقيقه التي هي السواديه فيعود سوادا بعد ان
كان بياضا ويكون تبدل له هذا من اوصافه اللازمه له النفسيه
لذاته او يكون تبدل له من حقيقته الى اخرى من فاعل خصصه بذلك
بعد التخصيص بالحقيقه الاولى فان كان ذلك التبدل من ذاته
وصفه نفسه لزم ان تتبدل حقيقته في كل زمان حتى كان يستحيل
ان يدوم على حقيقه واحده اذا كان تبدل الحقايق عليه صفه
نفسيه له ولا معنى لصفه نفس الشي الا وجودها لذاته ما دامت
ذاته واستمرت وهذا يوول الى ان يكون لا حقيقه له الا ان لا تثبت
له حقيقه وذلك يودي الى ان لا حقيقه في الحقيقه وقلب الحقايق
اصل الاستحالات وراس الجهالات فان القول به يبطل معنى الشرط
والمشروط والحد والمحدود ويبطل دلاله العقول ويبطل معنى
الاحاطه بالمعلومات ويودي الى بقاء الاعراض والى ان تجتمع الاضداد
في جمل من الاستحالات يطول تتبعها هذا اذا قدر تبدل الحقايق
في حق الذات الواحده من صفات النفس واذا قدر ذلك من فاعل
كان محالا ايضا من اوجه اقربها الى ما يفعله الفاعل انما هي الذوات
الموجودات اذ التاثير الذي يصح بالقدره هو ايجاد الشي الذي كان
عدما لم يكن ثم كان بتاثير القدره في ايجاده فلا تاثير للقدره الا
في ذات المقدور ووجوده والحال لا وجود لها فلا يتصور في العقل
تاثير القدره في تعلقها بها فانا اذا نظرنا الى المقدور قبل كونه الفناه
في نسبه العدم فاذا تعلقت به القدره واثرت فيه ثبت وجوده

اسم الكتاب تحفة المريد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح ارشاد الامام الجويني

فلو قدرنا الصفه النفسيه متعلقًا للقدره للزم عند تاثير القدره فيها
ان تزول عما كانت عليه قبل تعلق القدره بها كما زال المقدور عند
تعلق القدره به وتاثيرها فيه عن كونه عدمًا ليس بشىء الى كونه موجودا
شيا داتا وهدا لا يمكن في حق الحال فانها لا توصف بالعدم اولا ولا
بالوجود اخرا فلا اثر لتعلق القدره بها ثم القدره لا تؤثر في مقدورها
المخترع بها الا على حسب الاراده المتعلقه به والاراده لا تتعلق الا بما
لا يتوقع الكون كما تقدم بيانه في صدر هدا المجموع وهدا يؤدن
بان المراد من حقه ان يكون متجددًا وهدا لا يتصور في حق الحال التي
هي خاصيه الشي وحقيقته وعلى هدا فلا يجوز تعلق الاراده بالمراد
على ما هو عليه فلا يراد الموجود ان يكون موجودًا ولا يراد المعدوم
ان يكون معدومًا ولكن يراد الموجود ان يعود معدومًا فعدمه على
الحقيقه هو المراد المتعلق للقدره ويراد المعدوم ان يكون موجودًا
او يؤول الامر في دلك الى ان يكون وجوده هو المراد على التحقيق فلو
قدرنا الحال مراده لم يخلو اما ان يراد وجودها في حال عدمها
او عدمها في حال وجودها وكلاهما باطل ادلا توصف الحال بالوجود
ولا بالعدم لما بيناه قبل ادلو وصفت بالوجود للزم ان تماثل وتخالف
وتضاد غيرها ولا يكون شي من دلك الا باحوال وصفات نفسيه ويلزم
في تلك الاحوال التي تقع بها المماثله والمخالفه والمضاده ما لزم في
الحال المقدره موجوده ودلك يؤدي الى التسلسل ولو قدرت
الحال معدومه لكان تميز الجنس من جنسه بعدم محض ودلك
ممتنع عقلا ادلا اختصاص لما ليس بشي بوجود دون غيره ومعلوم
ان من الاحوال ما يخص الشي ولا يشاركه فيه الا ما هو مثله ومن
الاحوال ما يعم مع الموصوف به غيره من الموجودات والعدم لا

محض

محض ولا يعم ادلا يعطي حكما لشي من الاشيا البته واذا بطل ان
تكون الحال موجوده او توصف بانها معدومه لم تكن متعلقًا
للاراده وجودًا او عدمًا ولا يجوز ان تتعلق الاراده بكونها حالًا
لا موجوده ولا معدومه فانها كدلك ودلك واجب في حقها
وكون الشي على ما هو عليه واجب وهو على اربعه اقسام احدها
موجود يجب وجوده من غير نظر الى الزمان والحين والاوان
لا الى الماضي والمستقبل والحال وهدا هو الموجود الموصوف
بالقدم وهو الباري سبحانه وصفات داته سبحانه وموجود يجب
وجوده في زمان وجوده وهدا هو الموجود الجايز مثل وجود الجواهر
والاعراض فان الموجود منها في حال وجوده لا يجوز اذ داك عدمه
وكدلك كون الشي موصوفًا بحقيقته التي بها يتميز عن غيره مثل
كون العلم علمًا وكون اللون لونًا الى غير دلك من ساير الاجناس ومنها
معدوم يجب عدمه من غير نظر الى الزمان والاوقات وهدا كعدم
اجتماع الضدين وكعدم الشريك في حق الباري سبحانه وتعالى عن
المضارعه والمماثله ومعدوم يجب عدمه في وقت عدمه اد من
المحال ان يكون معدومًا موجودًا في زمان واحد وهدا هو الواجب
المقيد بالزمان عدمًا ووجودًا واذا وصفنا وجود ما هو عدم بالجواز
او عدم ما هو موجود بالجواز وكان دلك راجعًا الى تقديرنا وجوده
بعد عدمه او عدمه بعد وجوده ولا يلفاننا في دلك وجه من وجوه
الاستحالات فهدا هو الذي نعبر عنه بالجايز وقد تبين فيما قبل ان الجايز
انما هو جايز في حق من لا يحيط علمًا بما يوجد مما لا يوجد ولدلك
قال اهل التحقيق ان القديم سبحانه وتعالى ليس في حقه الا وجوب
الشي او استحالته فانه المحيط بما يكون منها وبما لا يكون وقد اشبعنا

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح الارشاد للامام الجويني

القول في هذا الغرض بما فيه غناء فلا معنى للتطويل باعادته ولنرجع
الى مسئلتنا فنقول اذا تبين ان الحال لا تتبدل عن صفة نفسها ولا ينفك
ما يتبدل لما ذكرناه لم يبق الا ان يستحيل تبدلها واذا تبين استحالة بطلان
حقايق الاشيا وانقلابها استحال لذلك ان يتعلق بالمعلوم علمان
يتعلق احدهما به على ما هو عليه ويتعلق علم اخر به انه على حقيقة
اخرى وليس هو كما تعلق العلم السابق به وقد تبين ان احد العلمين
لا ينقلب جهلا وان المعلوم لا تتبدل له خواصه وحقايقه فالبداء
على هذا ممتنع في حق من سبق له العلم بالشي ولهذا قال اهل التحقيق
من علم الحق على ما هو عليه لم يقدر ان يعتقده على خلاف ما هو
عليه ولو امعن الى متشكك له في معلومه الاول واليه الاشارة بقوله
صلى الله عليه وسلم ان الله لا ينزع عنكم العلم انتزاعا بعد ان اعطاكموه
ولكن يقبضه بقبض العلماء واذا كان هذا في حق المخلوق مع جواز تبدل
علمه بالشي بجهله به فكيف يتصور ذلك ممن لا يجوز عليه الجهل بوجه
من الوجوه وانما يستحيل من العبد ان يعلم الشي حقيقته على ما هو به
ثم يعلمه بعلم اخر على خلاف ما علمه بالعلم الاول لان ذلك يودي الى
قلب حقيقة احد العلمين فيعود جهلا او الى قلب حقيقة المعلوم عما
علم بالعلم الاول وكلاهما مستحيل عقلا على ما بيناه وحيث ما وقع ما
يوهم شيا من البداء فانما هو تعليق على شرط استاثر البارى سبحانه
وتعالى بالعلم بوقوعه وهذا كثير الامثلة في الشريعة ومن ذلك ما روى
عن عمر رضي الله عنه انه كان يقول لنفسه والله لتتقين الله او ليعذبنك
وقد سمع رسول الله صلى الله صلى الله عليه وسلم يقول عمر في الجنة فكانه
رضي الله عنه خاف تعلق هذا الخبر بشرط الاستقامة حتى الى الخاتمة
ولا حاجة الى ذكر ما يتعلق بهذا المعنى من الاحاديث والاخبار ولكن كل

ما يوهم شيا من تبدل العلم والارادة فانه يحمل على ما ذكرناه من تعلق
بشرط يعلم الله انه يكون او انه لا يكون وكذلك ما يرد من اخبار يقتضي
بظاهرها عموما في المخبر عنه اما في الزمان واما في الاشخاص مثل
قوله تعالى من يعمل سوا يجز به مع قوله تعالى يغفر لمن يشا ويعذب
من يشاء وكقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله
نارا خالدا فيها مع قوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فقد
ترد الاية على ظاهر العموم والمراد بها عند الله تعالى الخصوص دون
العموم ومن ذلك قوله فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم
في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما مع قوله تعالى ان الذين
امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا
ليهديهم طريقا الا طريق جهنم فهذا مما دخله التخصيص بالزمان ويكون
معناه اذا مات كافرا والا ان يتوب ويسلم فافهم ذلك وبالله التوفيق
واذا تبين هذا في حق العلم القديم والارادة القديمة فكذلك هو في
حق القول القديم فانه سبحانه لا يخبر عن الشي الا على ما تعلق به علمه
اذ الخبر عن المخبر عنه مشروط بالعلم به وهذا معلوم بضرورة العقل اذ
لو رام احد العقلا ان يخبر عن الشي على خلاف ما علمه لم يمكنه ذلك
وما ذاك الا لوجوب تعلق خبر النفس بما تعلق به العلم فيكون الخبر
النفساني ابدا موافقا للعلم ومتعلقا معه على المعلوم ولهذا باب
في اخر النبوات سيتبين هنالك ان شا الله تعالى فاذا وجب ان يخبر
عن مخبره على وفق ما علمه وقد تبين استحالة تبدل علمه في تعلقه
او بعلم اخر يعقبه وجرى الخبر القديم مجرى العلم القديم قال
تعالى ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد واما من انكر النسخ من
اليهود وحمله بحمل البداء فقد جهل الفرق بين تعلق الخبر وتعلق الامر

اسم الكتاب نكت الإرشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح الإرشاد للإمام الجويني

وسيرد النسخ في موضعه ان شا الله تعالى على ان الامر على الحقيقة يوول
الى الخبر عن نصب المامور به علامة على السعاده والنهي خبر عن
نصب المنهي عنه علامةً على العقاب والشقاوه فكان للخبر وجهان
من الاخبار احدهما صريح كالخبر عما كان او يكون من الكاينات والثاني
اخبار عن وقوع شي قد علق وقوعه بوقوع شي اخر فاذا قال اسنا
بالله كان معناه ان دخول العبد الجنه مشروطا بايمانه في اخاصيله
انه ان كان الايمان فكان الدخول في الجنه ثم قد يشترط ايمانا مخصوصا
بوقت دون غيره وكفرا مخصوصا بوقت دون غيره فنصبه علما
كالايمان والكفر عند الموت ولا يستقيم هذا للمعتزله من حيث
حكمهم بان المامور به طاعه من صفه نفسه فاذا صاروا الى ان انقضا
مده العباده في كونها علامةً على السعاده هو النسخ نناقض قولهم
في ذلك اذ الصفه النفسيه ثابته للموصوف بها كما بيناه قبل هذا فكيف
ينقلب ما كان طاعةً وحسنا من صفه نفسه معصيةً قبيحا ولكنا
نرجي القول في النسخ ونوخره الى باب نختص به ويليق بالتكلم فيه ان
شا الله تعالى فان الكلام في النسخ انما موطنه في باب الاوامر والنواهي
وفي باب النبوات وهنالك نبين ان شا الله تعالى ومن وجوه الاستحالات وجوه
ان يجب على الله تعالى شي من مخلوقاته فان الوجوب اما ان يكون عقليا
واما ان يكون شرعيا فلو وجب عليه شي تعالى من افعاله من جهه العقل
لكان ذلك الفعل لا اول له وهذا غايه في التناقض وذلك يودي
الى قدم ما قدر راجحا عليه تعالى الله عن ذلك وسياتي بيان ذلك
في موضعه عند ردنا على المعتزله من البغداديين والبصريين فضربنا
فريقا منهم بفريق ومن وجوه الاستحالات وجوب التكليف عليه
سبحانه وسياتي في ذلك ما يقع به الشفاء ان شا الله تعالى ومن وجوه

الاستحالات

الاستحالات وجوب رعايه الصلاح والاصلح للعبد وسياتي الكلام على
ذلك في موضعه ان شا الله تعالى ومن وجوه الاستحالات وجوب
اللطف عليه سبحانه وتعالى في حق العبد وسياتي القول في اللطف
ومعناه على مذاهب اهل الحق ان شا الله تعالى ومن وجوه الاستحالات
اتصافه تعالى بالالام واللذات وقد تحزب علماونا في الدليل على استحاله
١٣ قبوله سبحانه وتعالى للالام واللذات فمنهم من قال لو قبل اللذات لم تكن
لذه باولى من لذه وذلك يودي الى قبول لذات لا نهايه لها وقالوا هاولا
ولو قبل الالام لم يكن الم بان يكون قابلا له باولى من الم وسلكوا في هذا
الباب مسلكهم في نفي قبوله للالوان كما تقدم القول عليه قبل هذا
ومنهم من ذهب الى استحاله ذلك عليه من حيث ان الالام واللذات
انتفاع وتضرر ثم قالوا ومن جاز عليه الانتفاع والتضرر فهو مضطر محتاج
الى جلب هذا ودفع هذا والاضطرار من علامه الحدوث ونعوت
المحدثين ومنهم من ذهب الى ان استحاله اتصافه تعالى باللذات
والالام انما هو من حيث ان الالام واللذات مختصه بالجواهر الموصوفه
بالحياه فشرطيتها انما هي في حق الجواهر اذا كانت حيةً فاعترض على هاولا
بالصفات المشروطه بالحياه وهي العلم وما عداه من الصفات المشروطه
بالحياه وقالت فرقه من اهل النظر الفلسفي انه تعالى عن قولهم متصف
بانه يلتذ وعدوا ذلك من اوصاف الكمال والى ذلك مال بعض المنتمين
الى الاسلاميين من الباطنيه وقالوا الالام نقص واللذات كمال فكما
ان العلم كمال واضداده نقص وكلاهما مشروط بالحياه ثم يتصف
الباري سبحانه وتعالى بكونه عالما سميعا بصيرا دون كونه غافلا اصم
اعمى فكذلك يتصف بكونه ملتذا دون كونه متالما هذه حكايات
اقوال اهل الكلام في هذه المسله وهي لازمه على مذهب ابي الحسن واتباعه

اسم الكتاب تتمة ... في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح ... الارشاد لإمام الحرمين

ومما ذهب اكثر اهل الاعتزال في طرد الشرط والمشروط من الشاهد الى الغايب
وتلك علمنا بالضرورة ان الحياة شرط في حق الحادث في اجناس من الصفات
كالعلم والارادة والقدرة وكلام النفس وجملة الادراكات والمحل
عند مثبتي هذه القضية لا يعرى عن جميع جنس المشروط بل يجب اذا
كان حيا ان يتصف بواحد من المشروطات من كل جنس وهذا يلزمهم
ان يطردوا الشرطية شرطية الحياة في الالام واللذات من الحادث
الى القديم ولا محيص لهم عن ذلك على ما اصلوه في مذاهبهم بما ذكرناه
من طردهم الشرط والمشروط شاهدا وغايبا ولا يغنيهم قولهم ان
الالم واللذة افتان نقيصتان والباري تعالى لا يتصف بالافات والنقايص
فانهم يلزمون عرو الحي من الجنس المشروط كله ولا محيص لهم عن ذلك وذهب
المحققون الى ان القديم سبحانه وتعالى لا يطلق في حقه شرطية البتة ولا
كنه سبحانه يتصف بالاوصاف التي تليق بحق الربوبية من انواع الكمال والالام
واللذات ليست منها فوجب تنزيهه عنها فهي على ذلك من انواع المتغيرات
التي لا يوصف شيء منها بانه كمال كالالوان والاكوان والروايح والطعوم
والاصوات الى غير ذلك من الاجناس التي ليست بكمال والصفات على
ثلاثة اضرب ضرب منها هو كمال كالعلم وما جرى مجراه وضرب منها
هو نقص كالصفات التي تضاد اوصاف الكمال كالعلم والادراكات
وضرب اخر لا يظهر فيه نقص ولا كمال كالالوان وصفات الجمادات
غير ان الجواز من نعتها اذ لا يجب شيء منها بدلا عن شيء اخر فامتنع اتصافه
سبحانه بها لجوازها في انفسها والباري سبحانه وتعالى لا يتصف بالجايزات
لوجوب حدوث الجايز في وقوعه وقد تقدم بيان استحالة اتصاف
القديم بالحوادث واذا تبين هذا فان الالم واللذة في جنسها ليستا
من صفات الكمال الذي اذا قدر عدمه لم يجز وجود العالم ولا هو مما

يلزم

يلزم من عند تقدير عدمه نقص كلزومه عند تقدير عدم الادراكات
في حق القديم سبحانه ولا تعلق لنفي الشرطية فان ذلك انما يجري في
الاجناس ولا يتصف الباري سبحانه بما يتجانس ولا بما يتضاد ولا بما يتماثل
واذا فهم هذا المعنى فكذلك نفهم معنى الخلافية في حقه سبحانه وفي حق
صفاته اذ الخلافية عبارة عن نوعين تحت جنسين اعني الخلافية التي
تواضع عليها ارباب الاصول وهو ان يجوز اجتماع احد الخلافين مع
الثاني ويجوز اجتماع كل واحد منهما مع ضد خلافه ولما لم يتصور
التجنيس في الصفات القديمة انتفت الخلافية عنها ولما لم يثبت التنويع
في حقها بطل التضاد بينها وبطل ايضا التماثل اذ لا يتصور التماثل الا بين
نوعين تحت جنس واحد ولهذا ربط اهل الحق المماثلة بالاستوا في جميع
صفات النفس وقد تبين اتحاد الصفات القديمة واذا لم تطرد الشرطية
في حق الصفات القديمة عند مثبتيها فاحرى ان لا تطرد على مذاهب اهل
الاعتزال في مصيرهم الى نفي وجود الصفات القديمة مع ذلك طردوا الشرط
من الشاهد الى الغايب فقالوا ان كونه سبحانه وتعالى حيا شرط في كونه
عالما وهي في معتقدهم حي من صفة نفسه وعالم من صفة نفسه وكيف
تثبت الشرطية بين صفتين نفسيتين والاحوال لا انفس لها وكون الشرط
شرطا انما يكون من صفة نفسه وكذلك كون المشروط مشروطا ايضا
انما يكون صفة نفسية له ولذلك لا تثبت الشرطية الا بين الجنسين على
ما تبين في حكم الشروط في صدر هذا الكتاب ويتبين بمجموع ما ذكرناه
استحالة قبول الباري تعالى للالام واللذات ومن وجوه الاستحالات
ان يكون الباري تعالى اقدم مما كان قبل هذا فان ذلك لا يتصور الا في حق
من تمر عليه الازمنة ويتطاول لمرورها عليه مكثه وتعالى الله عن
ذلك فان ذلك انما يتصور في حق موجود له اول ثم لا ينعدم كالحدث

والبارد ما ابقاه الله مده طويله فانه يكون اليوم اقدم من امس وذلك
راجع عند التحقيق الى توالي الصفات عليه اذ لا يبقا من الحوادث الا الجواهر
كما تبين فيما قبل هذا فيكون كثره صفاته في توليها عليه تطويلا
لمده بقايه وهذا كله يستحيل في حق القديم سبحانه وتعالى والقديم
كنايه عن نفي الاوليه فكيف يتزايد نفي الاوليه او ينقل ويكثر وانما يلزم
القول بذلك البراهمه الفلاسفه حيث قالوا لم يزل القديم تعالى
مستمرا في اوقات متعاقبه لا اول لها ولا اخر وذلك جهل منهم بمعنى
الاوقات وقد تبين القول في حقيقه الوقت ومعناه ومن وجوه الاستحاله
وجود معقولات لا نهايه لها فان ما لا نهايه له لا يدخل في الوجود فان
الحوادث على ضربين ضرب متحيز وضرب قايم بمتحيز فلو قدر من المتحيزات
ما لا نهايه له لبطل معنى التحيز في كليتها اذ التحيز عباره عن التناهي في
الجسميه ونفي النهايه عن الجواهر يبطل معنى الجسميه فان معناها النهايه
واما الضرب الثاني وهو ما يقوم بالمتحيزات فان اجناسها محصوره
وتضادها يمنع تكثيرها على محالها وقد اشبعنا القول في بيان استحاله
وجود ما لا يتناهى عند كلامنا في بيان استحاله انقسام الجوهر الواحد
وصرنا استحاله وجود ما لا يتناهى اصلا لاستحاله انقسام الجوهر في نفسه
في باب حدث العالم ومقدمه اصوله ومن وجوه الاستحاله ان يكون
جنس من اجناس الحوادث لم يوجد ولم يوجد منه نوع من انواعه
والدليل على استحاله ذلك هو انه قد تبين بدليل العقل كون الحوادث
لا تنفك عن جواهر واعراض ولا يجوز وجود حادث زايد عليها وقد
ذكرنا ذلك في مقدمه حدث العالم حيث قلنا ان العالم جواهر واعراض
واذا تبين ذلك فلا نا الفينا ان الجواهر مشروط في الاعراض فلا يجوز وجود
جوهر دون عرض ولا وجود عرض دون جوهر فاذا تبين ان الجوهر شرط

في

في وجود الاعراض تبين على الضروره انه شرط في وجود كل جنس منها
على عدد اجناسها حتى لو قدرنا امتناع جنس واحد عنه لتلاشى الجوهر
ولم يتصور له ثبوت اجناس اخر وذلك يبين ان الاجناس يجب وجودها
اذا قدر وجود جوهر كما يجب وجود المشروط اذا قدر وجود
شرطه ولا نلتزم هذا في انواع الاجناس بل يجوز ان نثبتا من انواع
الجنس الواحد ما لم يدخل في الوجود وذلك كتقدير لون من انواع
الالوان زايدا على ما شهدناه ووجود رايحه من الروايح زايد على
ما ادركناه ووجود طعم من الطعوم زايد على ما ادركناه الى غير ذلك
مما لا يمنع منه مانع ومن الانواع ما يعلم انحصارها وانه لا مزيد عليها
وهو كل ما تقضي الضروره بانها لا واسطه بينها كالحركه والسكون
والحراره والبروده والالم واللذه والعمى والرويه والسمع والصمم والكلام
والبكم والحياه والموت والقدره والعجز فهذه لا يتصور في الوهم وجود
ثالث من جنسها زايد عليها واما ما كان منها لا تنحصر انواعها التي
ادركناها او في تعديتنا الى زايد عليها من المحتملات وليس من القطعيات
وقد ذكرنا القول في الالوان وانها هل هي متناهيه الانواع منحصره
فيما ادركناه او هي مما لا ينضبط لنا حصر انواعه في موضعه في اول
هذا الكتاب وانما حكمنا بانحصارها في اجناسها من حيث وجوب
القبول ولو كانت الاجناس غير منحصره لودى الى ان يدخل في الوجود ما لا
يتناهى وهو مستحيل وما ادى اليه كان مستحيلا مثله ومن وجوه
الاستحالات ان ينقلب الحادث قديما او القديم حادثا كما ذهبت اليه
الحشويه من الظاهريه في انقلاب المراد قديما اذا كتب منه ايه
من كتاب الله فان معنى القديم انه الذي لا اول له ومعنا الحادث
انه الذي له اول واذا كان الامر كذلك فكيف ينقلب ما له ابتدا

مما تبين ... الى ما نوقش ... والطعوم ... والبرد ... والكلام ...

اسم الكتاب تحفة الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح الارشاد للإمام الجويني

فيعود لا ابتداء له او ينقلب ما ليس له ابتداء فيعود له ابتداء ولو قدر ذلك
لكان ذلك حكما بكون الشي الواحد معدوما موجودا في حالة واحده
لان معنى الحادث انه الذي لم يكن ثم كان فاذا انقلب قديما جا منه
الذي لم يزل فيلزم من كونه لم يكن ولم يزل وجوده من غير اول
وعدمه من غير اول ولا خفا بمثل هذه الجهالة وبطلان هذه الضلالة
وقد ذكرنا مذهبهم فيما تقدم قبل هذا فاغنا عن اعادته ومن
وجوه الاستحالات ان يقع حادث في الوجود والباري تعالى كاره
لا يقاعه اذ لا يتصور وقوع حادث الا بتخصيص الفاعل له بالوقوع وقد
ثبت بالادلة القاطعة ان الافعال كلها صادره عن قدرة الله سبحانه
وسنذكر ذلك وانه لا فاعل الا الله سبحانه عند كلامنا في خلق الاعمال
ولا يتصور على هذا الاصل العظيم وقوع شي من الحوادث الا وهو مراد
للباري سبحانه وتعالى لانه فاعله ومخترعه ومخصصه واما كون الجوهر
في حيزين او كون الجوهرين في حيز واحد واحد فيما لا خفا به على احد من
العقلا وذلك من وجوه الاستحالات وهو راجع الى امتناع كون الاثنين
واحدا والواحد اثنين لان الجوهر لو قدر في مكانين لكان اثنين ولو قدر
جوهران في مكان واحد لكانا واحدا ويلتحق بهذا الباب من وجوه
الاستحالات وجود عرض واحد في محلين في وقت واحد لا يمتنع ذلك
في وقتين فان الصفه اذا قامت بمحل ثم انعدمت فانها تعود الى نسبة
الجواز كما كانت قبل ان توجد فكل ما كان يجوز عليها قبل وجودها
فانه يجوز عليها بعد عدمها وقد ذكرنا الرد على من زعم ان العرض
اذا انعدم لا يجوز ان يعاد الا في محله الذي وجد فيه اولا وبينا ان
للفاعل ان يوجد الصفه بعد عدمها حيث شا كما جاز ذلك اول
ايجادها وكذلك لا خفا بان اجتماع الضدين محال وهو على ما ذكرناه

من انواع التضاد في صدر هذا المجموع ولو قدر مقدر بياضا حيث
السواد لم يساعده ضرورة عقله ولا تتصل سره فلا يستطيع العاقل
على ان يخبر عن ذلك في نفسه بل اذا قدر نفرت له النفس وابت
ذلك وذلك حكم في الضرورة العقليه ولا يعلل بشي ومن وجوه
الاستحالات ان يخلق الله تعالى علما بكون الصادق كاذبا او بكون
الكاذب صادقا لان ذلك يودي الى قلب العلم جهلا وانقلاب
الحقايق ممتنع كما تقدم بيانه ويجوز ان يخلق الباري تعالى جهلا بصدق
الصادق وان يخلق جهلا بكذب الكاذب خلافا للمعتزلة حيث منعوا
ذلك وقالوا ان الجهل قبيح والله سبحانه وتعالى لا يخلق القبيح وانما
يخلقه العبد فحكموا باستحالة فعله على الباري سبحانه وتعالى لقبحه
وكذلك حكموا في كل ما ورد به التكليف فانهم قالوا لا يفعل الرب
ما يكلف به عبده فان ذلك زعموا انه يخرجه الى الجور وسنرد
عليهم قولهم في باب خلق الاعمال ان شا الله تعالى وعللوا ذلك
بان قالوا يستحيل ذلك لاستحالة مقدور بين قادرين فاذا زال
عن كونه مقدورا للعبد عاد مقدورا للرب سبحانه وتعالى عن
قولهم علوا كبيرا فيخلق للعبد عجزا عما كان يقدر عليه ويتولى هو
احداثه ومنعوا من ان يخلق الباري تعالى جهلا للعبد سواء
قدر عليه العبد او لم يقدر هذا لكونه قبيحا وكذلك قولهم في كل
ما حكموا بان العقل يحكم بقبحه من الجهل والكذب لا لفايدة والظلم
المحض وكفران النعمه وقال بعضهم انما يستحيل ان يخلق الله
تعالى من انواع الجهالات الجهل بما يجب العلم به عقلا كالجهل بالله
سبحانه وبانبيايه وبما يجب ويجوز ويستحيل في حقه سبحانه
وتعالى فاما الجهل الذي لا يدخل هذا المدخل مثل ان يعتقد الجبل

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثاني)
وهو شرح الارشاد للامام الجويني

متحركا وهو ساير في المركب في البحر وان الارض تدور اذا كان به دوار
في دماغه الى غير ذلك من انواع الجهالات التي لا تدخل تحت نطاق
التكليف فان الله فاعل ذلك ومخترعه وهذا كله سياتي مبينا في
موضعه ان شا الله عز وجل ومن وجوه الاستحالات ان نخلق تعالى
ادراكا يدرك به لا شي اذ كل ما يرا فانه يجوز تمييزه عن غيره والعدم
لا يتميز عن غيره اذ لا حقيقة له وانما تتميز الاشيا بحقايقها كما سبق بيان
ذلك قبل هذا والخلا من صفات النفس ولا بد لصفة النفس من
وجود سعة العدم ولا نفس له فلا تثبت له صفة نفسية تتميز بها
عن غيره فلا يجوز ان يدرك لا شي اذ لا فرق بين قول القايل ادركت
لا شي وبين قوله لم ادرك شيا وقد تقدم القول في حقيقة ادراك
الباري تعالى العالم قبل هذا في موضعه وبينا وجه التنبيه على غلط
من زعم ان الله تعالى يدرك العالم في حين كونه معدوما وذكرنا انه
تعالى يدرك الاشيا لا في زمان والزمان من شان الحوادث لا من شان
اوصافه تعالى لان العدم لا يمر عليه الازمنة وقد تبين ذلك فيما
قبل فهذه وجوه من الاستحالات ذكرناها ونبهنا بها على ما سواها
مما تمنعه الدلالات ثم لا يلتفت الى ان يعلم الوجود من لا يعلم حاله
شيء مما ذكرناه من ضروب الاستحالات ولا مما لم نذكره واذا لم
يكن في ذلك امر مستحيل فيجوز العلم بالذات المدركة ويجوز الغفلة
عنه وهذا معلوم على الضرورة فان الجارحة التي هي حاسة العين
وهي المدركة ليست بعالمة وانما محل الادراك متصف بالغفلة
ثم اذا قدر المدرك عالما بما ادرك فليس ذلك بالواجب لما
ذكرناه واذا كان عالما به جاز ان يعلم حاله وان يغفل عنها
ولا يكون العلم بالحال اذ لا يلتفي وجه من وجوه الاستحالات التي

ذكرناها

ذكرناها في تقدير الغفلة عن الحال مع الادراك للوجود الموصوف
بالحال وقوله رحمه الله ثم لا يبعد في مجاري المعقول وجوب
اقتران معنيين وهو بمثابة اقتران الالم بالعلم والتحيز بالعرض
الى غير ذلك تشبيه غير مطرد فان العلم بالالم لا تجب مقارنته
له بل يجوز ان ينام الغافل والنايم ويجوز ان يعلم الالم من لا يقوم
به الالم واما اقتران المحل بالعرض فانه امر عقلي وهو من باب
الشرط والمشروط وليس كذلك ارتباط العلم بالحال مع ادراك
الذات الموصوفة بالحال فان اقترانهما من الجايزات واقتران الجوهر
بالعرض من الواجبات من حيث ان الشرطية لزوم ضروري بين
الشرط والمشروط قال رحمه الله فاما من نفى جواز الرؤية
فمما يعولون عليه ان الباري تعالى لو كان مريا لرايناه في وقتنا
اذ الموانع من الرؤية منتفية عنه وهي القرب والبعد المفرطان
والحجب الحايلة ونحوها فلما لم نره كان ذلك دالا على انا لا نراه ولا   سبحانه
رؤيته وهذا بنا منهم على ما اصلوه من اصولهم الفاسدة في ابعاث
الاشعة وانصالها بالمرى وان الموانع عندهم هي القرب والبعد والحجب
الحايلة من الاجسام الكثيفة ونحوها واذا ثبت ان الادراك انما
هو عرض من الاعراض بطل ما قالوه كما سبق بيان الرد عليهم قبل
هذا فيما ادعوه من ذلك فلا يكون المانع على هذا الا عرضا من
الاعراض يتعلق بما تعلق الادراك به يوجب للمحل كونه ممنوعا
من ان يدرك قال رحمه الله ويقال لهم لم حصرتم الموانع
فيما ذكرتموه ولم انكرتم مزيدا عليها فلا يرجعون عند تحقيق الطلبة
الا الى عدم علمهم بسوى الموانع فلم تلف عثرا ما افصحنا به فيقال
عدم عثوركم على ضبط الموانع لا ينتصب علما قاطعا وانتم عرضة

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد لابن ...
وهو شرح ارشاد الامام الجويني

للزلل ولا نحب لكم العصمه ولا الاحاطه بتفاصيل الاشيا وحقايقها فلا
يرجعون عند ذلك الا الى تردد وتبلد فنقول لهم عند ما ادعوه
من اختصاص الموانع فيما ذكروه عدلتم عن المعقول الى المعتاد وان عنيتم
ان الموانع هي الاشيا التي تكون عندها الموانع غالبا اذ قد تبين ان
الادراك عرض متعلق بالمدرك من صفه نفسه ولكن الله سبحانه
اجرى عادته بخلق الموانع عند الحجب الحايله بين الناظر والمنظور اليه
فنظرتم الى السبب المعتاد وغفلتم عن قضيه العقل في المسله وقد
قامت الدلاله القاطعه على ثبوت اعراض هي الموانع والادراكات
كما قامت الدلاله على ثبوت ساير الاعراض حرفا حرفا والعرض لا يحجب
اذ ليس هو من قبيل المتحيزات قال رحمه الله ثم نقول لهم لم
تنكرون على من زعم انا لم نره لمانع قايم بالحاسه يضاد الادراك فان
قالوا معتقد هذا المذهب يفضي بمعتقداه الى ان يجوز ان يكون بحضرته
اطلال واطواد راسخه وجبال شامخه وهو لا يراها اذ لم يخلق له
الادراك لها والتزام ذلك جهل وانسلال عن موجب العقل
قلنا هذا الذي ذكرتموه تهويل منكم على تهويل لا محصول له وهو
على الفور منعكس عليكم بالذي يغمض اجفانه ويعتقد اقتدار الرب
سبحانه على ان يخلق في اوحى ما يقدر واسرع ما ينظر ما فرضتموه علينا
فما تؤمنه وقد غمض اجفانه او اطرق ان يكون قد حدث بين
يديه باختراع الله تعالى اطلال واطواد وتجويز ذلك سفسطه
قال اهل التحقيق ان الواجبات على ثلاثه اقسام واجب عقلي
وواجب شرعي وواجب عادي فالواجب العقلي لا يتبدل ابدا الوجوبه
والواجب الشرعي لا يتبدل الا بحكم شرعي يرفعه وسنبين ذلك عند
كلامنا في النسخ وحقيقته واما الواجب العادي فانه ثابت ولا
يرفعه

يرفعه الا خوارق العادات وهي لستة اشخاص وهم الملايكه والانبيا
والجن والسحره والاوليا وعند الموت في حق كل ميت ثم لا ارتباط
للعوايد في الدار الاخره لا في الموقف ولا في الجنه ولا في النار وليس
كل جايز واقعا هذا فيما ليس بخارق فكيف في خوارق العادات
واذا تبين ذلك فان ما اوجهوه لا اصل له عند العقلا وهو قولهم
اذا حكمتم بان الموانع اعراض فالسليم البنيه يدرك ما لم يخلق لها
ذلك المانع فلعله قد وجدت احسام بحضرته وخلقت له الموانع
تمنعه من رويتها فان الضروره لا تدفع بمثل هذه النهايه ولو كان
ذلك لكان خرقا للعاده وليس لانخراقها موجب لان اسباب الانخراق
محصوره فيما ذكرناه انفا ومهما خلق العلم الضروري واطمانت السرايد
التحق ذلك بالواجبات العاديه فمن تشكك في شخص ادركه وانه
يستريب في ولادته ونشيته في بطن امه من غير سبب موجب لذلك
دخل في جمله اهل السفسطه وكان موسوسا مهوسا ويلزمه
سوق كلامه واعتقاده ان يستريب في منزله واهله وولده ونفسه
اذ يجوز ان يخلق الله سبحانه له اعتقادا يعتقد به انه زيد وليس هو
هو الى غير ذلك من الجهالات ثم المعتزله لم يغنهم هذا التهويل عن
عكسه عليهم بما يذهبون اليه انها موانع من ادراك المدرك من
تغميض اجفان او تستر بعذران وحيطان الى غير ذلك فما يومنهم
اذا غمض اجفانه او اطرق او غاب خلف حجاب ان يكون قد حدث
بقدره الله سبحانه خلف ذلك الحجاب اطواد وجبال راسيات
فالذي يدفعون به هذا فيه ندفع نحن ما وجهوه علينا وجواز ما
طالبونا به لا ننكره ولكنا نمنع وقوعه من غير سبب يوجبه والدليل
عليه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينزل عليه الملك بالوحي

اسم الكتاب نكت ابو شاد في الاعتقاد (الجزء الثاني)
وهو شرح ... ابو شاد الامام ...

ومجالسته ويكلمه بمحضر من الصحابه رضي الله عنهم وهم لا يرونهم
ولم يكن هناك في حجب مانعه ولا كانوا مغمضين اجفانهم وقد
بلغتهم هذه الدعاوى الكاذبه الى ما يورث الخلود في النار وهو
تكذيبهم بوجود الملايكه والشياطين وكفى بهذا من الدين قليل او
كثير لمن انكر ملايكة الله الذين اخبر باشفاقهم من خشيته وتسبيحهم
الليل والنهار انهم وهم لا يسامون ولا يستحسرون ولا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون ولا يستنكفون عن عبادته ولا
يستكبرون وهم السفره الذين نزلوا بالصحف الى بيت العزه قال تعالى
بايدي سفره كرام برره وذم من جعلهم اناثا فقال اشهدوا خلقهم
وقال مخبرا عنهم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وقال
والملك صفا صفا وقد ظهر كفر المعتزله في انكار الملايكه وفي انكار
الجن المسخرين لسليمان عليه السلام كل بناء وغواص واخرين
مقرنين في الاصفاد فما كان يكون احسنهم لو اثروا على خطاهم في
مسيله الاشعه المنبعثه المتصله بالمرى فانها ورطتهم في هذا الكفر
والتكذيب لله ولرسوله فيما اخبر الله ورسوله عنه من الملايكه ومن
الشياطين نعوذ بالله من اسباب الحرمان ومبادي الخذلان قال
رحمه الله ومن شبههم ما اذا حقق رجع الى محض الدعوى مثل
قولهم الراي يكون مقابلا للمرى او في حكم المقابل له فيقال لهم
في هذا الضرب اعلمتم ما ادعيتموه ضروره ام علمتموه نظرا فان ادعوا
العلم الضروري ونسبوا خصومهم الى جحده سقطت مكالمتهم وتبين
بهتهم وعنادهم ونطرق اليهم من التهمه مثل ما ادعوه فان قايلا
منهم لو قال باضطرار نعلم استحاله موجود لا يجامع العالم ولا يفارقه
لم تندفع هذه الدعوى الا بما ندفع به شبهه نفاة الرويه اما قول

المعتزله

المعتزله انه يجب ان يكون المرى مقابلا للراي او في حكم المقابل فلما
تقرر لنا من الاحتجاج عليهم في مسيله الاشعه اذ قلنا لهم هب ان
المرى اذا كان جوهرا او كان الراي جسما يصح المقابله بين الراي
والمرى ولكن لم تكن المقابله من لوازم كونهما رائيا ومرئيا وانما
كانت من حيث التحيز فان متحيزين حيث ما قدرت اماكنهما فلا بد
من ان يسامت احدهما الثاني ويقابله هذا مما يعلم على الضروره
ولو سلمنا لهم ذلك لطالبناهم برويه البياض او السواد القايم
بمحل المرى ولا تصح المقابله بين الجوهر واللون فعدلوا الى قولهم او
في حكم المقابل له تحرزا من الالوان فانها وان لم تقابل الراي فانها
تقوم بمن يقابله وعند ذلك الزمناهم ان نرا الروايح والطعوم اذ
هي تابعه بالمقابل وفي حكم المقابل له ثم بنت المعتزله على هذه الدعوى
اصلا في نفي جواز رويه الله تعالى وهذه الدعوى باطله في نفسها فكيف
يبني عليها اصل من اصول المعقولات فقالوا يجب ان يكون الراي
مقابلا للمرى او في حكم المقابله قالوا فلو روي الاله سبحانه لكان
مقابلا لنا وما اتصف بالمقابله فانه يجب له التحيز والمتحيز تجب له الاكوان
من الحركات والسكنات ومن قامت به الاكوان وجب ان يكون حادثا
لان الدلاله على حدث الجسوم قبولها للاكوان ولاصناف الحوادث
من الاعراض قالوا فلو روي البارى سبحانه وتعالى لكان حادثا فنسايلهم
عن وجوب كون الراي مقابلا للمرى من اين توصلوا الى العلم بهذا
الوجوب ابالضروره ام بالنظر اذ لا يخرج العلم بوجوب شي او بجوازه
او باستحالته من ان يعلم بالضروره او بالعلم النظري فما كان من
الواجبات التي هي في الرتبه الاولى من العقليات كوجود البارى تعالى
ووجود نفس الانسان في حقه ووجود محسوساته في ضمايره وامثال

اسم الكتاب كشف ... في ... الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح ... ارشاد الامام الحرمين (?)

هذه مما نعلم بضروره العقل وما كان مرتبا على هذه وامثالها وانما
نعلم بالنظر ثم قد يكون النظر جليا وخفيا ويكون معنى الجلي ما تقل
اركانه وتقرب من الضروره في رتبته ويكون الخفي ما كثرت اركانه
ويبعد عن الضروره في رتبته فيحتاج العاقل فيه الى سبر وتقسيم
طويل والا فالدلاله العقليه ليس فيها خفا بل هي جليه كلها الا من
هذا الوجه الذي ذكرناه فاذا علم العاقل بضرورته وجود الجسم
ثم علم بالدليل انه حادث ترتب له على ذلك انه صادر عن مخصص
رجح وجوده على عدمه ويكفي هذا المثال في بيان ما اردنا بيانه اذ قد
تقدم منا بيان رتب النظر والاستدلال في صدر هذا الكتاب فان
زعمت المعتزله ان وجوب كون الراي مقابلا للمري علموه بالضروره
العقليه من الرتبه الاولى فتلك رتبه يتساوى فيها جميع العقلا
فكيف تستقيم هذه الدعوى مع مخالفتنا اياهم في ذلك فان ادعوا انا
علمنا ما علموه من ذلك ثم نسبونا الى جحده علمنا على القطع بهتهم
وسقطت عنا مكالمتهم ومحاجتهم وطرقنا اليهم من المجسمه دعوى
كدعواهم وهو ان يقول الحشوي المجسم يجب مقابله الفاعل مفعوله
لانا بالضروره نعلم استحاله موجود قايم بذاته لا متصل بالعالم ولا مجامع
له ولا منفصل عن العالم مفارق له فنقول لهم بم تدفعون هذه
الدعوى عن انفسكم اذا وجهها المجسم وادعا انه يعلمها بضروره
عقله فان قالوا قد تبين تقدس الرب تعالى عن سمات الاجسام
ونعوت الاجرام لبيان الدلاله العقليه على حدث الجسم وما يتالف
منه الجسم وهي الجواهر فنقول وكذلك ايضا تبين تقدس
الباري سبحانه وتعالى عن مقابله الاجسام ثم بقا النزاع بيننا في
مسله المقابله بين الراي والمري وقد تبين اولا انه يرا ما لا يقابل

بلغ

كالالوان

كالالوان وكذلك ير الانسان نفسه في المراه الصقيله وليس هو
مقابلا لنفسه واذا تبين ان الرويه عرض وليست بجسم متصل
بالمري بطل ادعا المقابله من كل وجه بين الراي والمري اذ
لو لزم ذلك في ادراك البصر مع كونه عرضا للزم ايضا ان يقابل
السميع ايضا مسموعه من حيث هو ادراك وكذلك يلزم في حق
كل مدرك مع مدركه اذ لا فرق بين ادراك وادراك من
حيث هي ادراكات ولما وجب ان يعلم الباري تعالى خلقه وليس
مقابلا لهم فكذلك يدركهم وليس مقابلا لهم ولهذا قال
ابو المعالي وجميع المشايخ ولا يسع ان يغفل المبتدي
في هذا الفن عن معارضتهم بالعلم حتى اذا استبعد الخصم
مرييا غير مقابل فقال كيف ترا من ليس هو في جهه ولا تقابل
من تراه فيقال له كيف تعلم من ليس هو في جهه ولا يقابل
ولذلك سيل بعض اهل النظر فقيل له كيف يرى من ليس في جهه
وليس له شكل فقال كما يعلم فكذلك يرا اشاره منه الى ان العلم
يتعلق بالمعلوم على ما هو به والادراك ايضا يتعلق بالمدرك على
ما هو به وقد تبين فيما قبل ان الادراك انما يتعلق بنفس المدرك
ووجوده لا باحواله وتوابعه فكل ما ثبت وجوده جاز تعلق
الادراك به وهذا يذهب عنا جميع ما موهوا به وشغبوا بالدعاوي
الكاذبه فيه فالرويه جايزه والعقل قاض بها ولا سبيل الى تكييف
الباري تعالى عند تقديرا دراكه كما ان العلم به ثابت قطعا ولا
سبيل الى تكييفه سبحانه وتعالى ولا تنقطع الاوهام عن المخلوقين
فان الدلاله العقليه لما حكمت على العقول بالصحه في النفي والاثبات
والوهم مع ذلك لا يفتر ولا يمنع ما ثبت بالدليل ثبوته فان العاقل

اذا تبين له حدث الاجسام علم على القطع تنزه البارى تعالى عن كونه جسميا
تدبهمى وكرخالقه ما ل وهمه الى جهة فوق وكذلك اذا دله الدليل
القاطع على ان البارى تعالى قديم لا اول له واجب الوجود لا اخر
له علم ذلك على القطع وقد سبق وجه الدلاله على قدمه تعالى
واستحاله حدوثه ومع هذا فلا بد للعاقل من وهم الاوليه ومن
ذلك قول الصحابه رضوان الله عليهم هذا الله فمن خلق الله بخاطر
الوهم في الضماير فاخبرهم عليه السلام ان ذلك محض الايمان فكذلك
ثبت جواز الرويه على البارى سبحانه منا ووجوب الرويه في
حقه لنا ولكن مع ذلك فلا بد من الوهم عند تقدير روتنا اياه
بكيفيه المواجهه والمقابله وقد علمنا على القطع استحاله المقابله
في حقه سبحانه فالحقايق المعلومه بالدلالات القاطعه لا تبطل
والاوهام في حقه لا تنقطع فمن انزل الدلاله منزلتها ووضع
الاوهام في مراتبها لم يضره شي منها فافهم هذه النكته من شكل
والله الموفق لا رب غيره ومن نظر الى المعتاد في مثل هذه المنازل
تحير عن مقصد الحق وحاد عن سبيل الصدق قال رحمه الله
فصل قد ثبت لموجب العقل جواز رويه الله تعالى وهذا الفصل
يشتمل على ان الرويه ستكون في الجنان وعدا من الله صدقا وقولا
حقا والدليل عليه من نص الكتاب قول الله تعالى وجوه يومئذ
ناضره الى ربها ناظره والنظر تنقسم معانيه في اللغه وتعتوره وصايل
تختلف على حسب اختلاف معانيه فان اريد به الترقب والانتظار
استعمل من غير صله قال الله تعالى في الانباء عن احوال المنافقين
ومخاطبتهم للمومنين وقد حيل بينهم وبينهم انظرونا نقتبس من
نوركم معناه انتظرونا واذا اريد بالنظر الفكر وصل بفي تقول

نظرت

نظرت في الامر اى تدبرته واذا اريد به الترحم وصل باللام اذ من
تقول نظرت لفلان ونظرت من فلان واذا اريد به الابصار
في الرويه وصل بالى والمنظر في الايه التي استدللنا بها موا تحيتنا
موصول بالى خبر عن الوجوه الناظره المستبشره فاقتضى النظر
اثبات الرويه هذا الاستدلال من جهة اللسان ليس بصريح وصايله
فان العرب تطلقه بغير هذه الوصايل قال الله تعالى في حال
الكافرين ولا ينظر اليهم يوم القيمه ولا يلوى معناه انه لا يراهم
تعالى الله عن ان يغيب عنه شي وانما معنى الايه انه لا يرحمهم
وتقول العرب دار فلان تنظر الى دار فلان وليست الدار مبصره
وقال تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والمقصود من ذلك
الفكر في خلقها وقد وصل النظر بالى ولكن هذا حكم الاغلب في اللسان
كما ذكر فيكون الاستدلال به من هذه الجهه وللاغلب ابدا حكم وظهور
في باب الاستدلال وقد اقترنت بهذه الايه قراين داله على صحه
ما ذهب اليه اهل السنه منها تخصيصه الوجوه بالذكر ولا نظر في
الوجه الا نظر العين واذا استعمل اسم الوجه في غير الجارحه
التي يقع بها المواجهه كان تجوزا كتسميه وجود الشي وجها
وقد يراد بالوجه الجهه والقصد مثل قوله تعالى فاينما تولوا فثم
وجه الله اى قصد امتثال امر الله سبحانه ومن قراين هذه الايه
النظره التي هي الاستبشار والجمال بالنور ولا يكون ذلك الا في
الوجوه التي يقع بها المواجهه من الانسان وهو العضو المامور
بغسله في الوضوء ومن ذلك قوله تعالى وجوه يومئذ مسفره ضاحكه
مستبشره وذكر الوجه مقترنا بالنظر دليل على الوجه الجارحه
المعينه بتسميه الوجه وقد رام الجباى خروجا من الالزام

المنصوص في هذه الايه فقال معنى النظر فيها الانتظار وذلك ان الآ الفه
ونعمه تجمع الآ والا فلما اضيفت الى الله تعالى سقط منها التنوين
فحا من ذلك منتظره الى ربنا وتكون الى في هذه الايه واحده الالا
فليست بحرف وانما هي اسم من جمله الالا وهذا لا يغنيه عما اريد به
فان الانتظار لا يكون في الوجه الجارحه المخصوصه وانما يكون في
القلب او يكون الانتظار بمعنى الاقامه في الموضع ولا معنى لاختصاص
الجارحه التي هي الوجه بالانتظار ولا يكون الانتظار في الوجه وايضا
فلو كان المراد بالايه الانتظار لم يكن للتقييد بيوميذ معنى فان
المومنين لم يزالوا في الدار الدنيا منتظرين نعمه الله والايه سبحانه
فلما تقيدت الايه بذكر يوم القيمه فهم منه النظر بالاعين ولا تدرا
نصوص القران وظواهره بمثل هذه التلفيقات والمراد بالايه المدح
للوجوه الموصوفه بالنظره التي هي التنعيم كما قال تعرف في وجوههم
نظره النعيم اي جمال النعيم واشراق الجمال ولا يختص الانتظار
في الدنيا باحد دون احد وانما يبلس المجرمون من حين موتهم الى
ما بعده وهم قبل ذلك طامعون في اصابه التنعيم والرحمه من
الله جل وعلا قال رحمه الله فان عارضونا بقوله تعالى لا تدركه
الابصار قلنا هذه الايه لا تشتمل على استحاله الرويه عليه سبحانه
وهو محل النزاع ثم الكلام فيها في نصره اهل الحق من وجوه منها ان
يحمل النفي على الادراك لا على الرويه وقد ذهبت طايفه من العلما
الى منع تسميته تعالى مدركا فيقولون يرا ولا يقولون يدرك لان معاني
لفظ الادراك من الاتصالات والمماسات وذلك يختص بالاجسام
وكذلك يمتنع عندهم ان يقول القايل ان البارى تعالى يحاط به ويقولون يعلم
ولا يحاط به ويرا ولا يدرك ويستدلون بالايه على صحه ذلك وقيدت

عايشه

عايشه رضي الله عنها المعنى بالنفي في هذه الايه بالدنيا وبالابصار المعهوده
التي في الوجوه وقالت من زعم ان محمدا راى ربه بعيني راسه فقد
اعظم على الله الفريه انما راه بعين قلبه ولكن ما دارت فقد صحت
رويته اياه عند عايشه وابن عباس يقول راه بعين راسه
ومنها ان يحمل النفي في الايه على ايام الدنيا لانه اطلق القول في
النفي بغير تقييد وقيد في الايه التي استدللنا بها بقوله يوميذ
وقد يحمل المطلق على المقيد ويفسر به سيما اذا كان الاطلاق
والتقييد في قضيه واحده مثل ما نحن بسبيله من اطلاق الايه
في نفي الرويه وتقييدها في ثبوتها ومن الاوجه التي يعتضد بها
اهل الحق ان الايه وردت موارد التمدح وانما يتمدح البارى سبحانه
وتعالى بما لا يشاركه فيه غيره واذا تمدح بوجود صفاته التي يشارك
في التسميه بها فانها على خلاف صفات الخلق وعدم الادراك لا
يوجب مدحا اذ العدم مما يستحيل ان يدرك وانما تمدح باقتداره
على انه يمنع عن رويته من يشا اذا يشا ويخلقها لمن يشا وهذا التي
المتحجب بها توهمه الخصم ثم ما فهموا منه من معنى الايه في النفي ابهم
في الاثبات ولذلك قال اهل الحق ان احتجوا باول الايه رد عليهم
اخرها وقوله سبحانه وهو يدرك الابصار فانهم انما منعوا من
ان يدرك لانه لا تتصل به الاشعه وهي جسوم وانه يستحيل عليه
البنيه والجارحه وهذان اصلان عند المعتزله لا يمكن الادراك
الا بهما واذا كان ذلك في كونه مريا اطرد في كونه رايا الا جارحه
ولا بنيه ولا تنبعث عنه اشعه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومن
اوجه دلاله الايه ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري رحمه الله في قوله
تعالى لا تدركه الابصار بان قال الابصار كنايه عن الادراكات وهي اعراض

والعرض لا يدرك لان الصفة لا تقوم بالصفة وهو سبحانه يدرك
الجواهر والاعراض وهذا غير بعيد في طرق التاويل وهو صحيح المعنى
في نفسه ولكن لا يتخصص هذا بالادراك دون ساير الاعراض فان
الاعراض لا توصف بصفات المعاني لانه يودي الى التسلسل ووجود
ما لا يتناهى ومن اوجه دلالة هذه الاية على مذهب اهل الحق ان
الابصار بالالف واللام والالف واللام قد تكون للجنس وقد تكون
للعهد ويمكن ان يكون هاهنا للجنس فيكون المعنى لا تدركه الابصار
كلها بل منها ما يدركه سبحانه وتعالى ومنها ما يمنعه سبحانه وتعالى
عن ادراكه دل على ذلك قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يوميذ لمحجوبون
والعموم يكون في الاسما وكذلك الخصوص كما يكون العموم في الازمنة
ويكون فيها الخصوص ايضا واذا ثبت الاحتمال فلا يحتج بالمحتمل
في القطعيات وقال تعالى انني معكما اسمع وارى ولما وجب ان
يرا خلقه من غير مقابله فلذلك يجوز ان يراه خلقه من غير مقابله
ايضا والروية في حق الحوادث امور عقليات وامور عاديات
فاما القطعيات فمنها ان يكون الراي حيا وان تكون الروية عرضا
معنى قايما بالراي وان تتعلق بالمري ومن شرط المري ان
يكون موجودا فحسب هذه هي اوصاف الادراكات التي تشترط من
جهة العقل واما ما يلازم الادراك ادراك البصر في العاده
فالبنيه وهي جارحه العين فلا بد الانسان وغيره منها وهي
على ضروب الاشكال لا ترجع الى شكل واحد بل هي على اوصاف
التشكل فلا تكون العين التي هي عين الانسان مثلا كعين الفارة
فانها سواد كله وكذلك عين السنور يكثر سوادها ويقل في عين
الذباب والجراد فانها نات من غير بياض وسواد فيها وهذا كله

مما يتبين فيه بطلان اشتراط البنيه فانها لو شرطت لكانت
على رتبة واحدة وشكل واحد بل على قدر واحد لولا التحكم على
الله في افعاله سبحانه وتعالى ومن روابط العادات المقابله
بالبصر على تلاعبه عنة ويسرة ومن عوايده انفتاح الاجفان
وعند تخلق الروية في البصر ومن عوايده ان لا يرا بما حال
بين الراي والمري جدارا وما قام مقامه ومن عوايده ان الظلمه
تدرك وهي سواد يتقوم باجزاء الهوى ولا تدرك الاجسام ومنها
ما تخلق الروية عنده مع اعتقاد هو جهل ضروري مثال ذلك ان
الناظر اذا نظر في المراة الصقيله يرا نفسه ويعتقد انه ينظر الى
وجهه ويقابله حتى اذا حرك الراي يمينه تحرك في معتقده شمال
المري وقد تبرهن بالبرهان القاطع ان الراي هو المري من حيث
ان الروية لا تتعلق الا بموجود ويمتنع ان يكون المري بين الراي وبين
المراة ولا يجوز في العقل ان يكون في نفس المراة اذ تداخل الجواهر
ممتنع ولا يصح ان يكون المري خلف المراة اذ لو كان كذلك لحالت
المراة بينه وبين الراي فلم يبق الا ان المري هو الراي بعينه وقد اتفقت
المعتزله على ان الراي هو المري ولكنهم ادعوا امرا لا يوجبه عقل
ولا يشهد له حس ولا سمع فقالوا تتصل الاشعه بالمري واذا المركز
متضرسا انعكس الشعاع وعاد الى الناظر والاشعة لا اثر عندهم
وهذا من ابطل ما ادعوه فانا نشاهد الهوا الذي بيننا وبين المري
من غير خلا بل ملا تخلله على لون الهوى ولو كانت الاشعه ممتده
من الناظر الى المري لتداخلت في اجزاء الهوى وتداخل الجواهر ممتنع
عقلا وسوا في ذلك ما يسمونه لطيفا او كثيفا لكونها تتحيز ويمانع
البعض منها البعض على احيازها ومن حكم العوايد في حق الادراك

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح لارشاد الامام الجويني

ان البعيد المفرط البعد لا تراه مفصله لا كثيرا على الجمله كالجبل البعيد وما جرا مجراه من الاجرام الكبيره فترى جملته على لون واحد ومن العوائد في ذلك ان يرى الجرم الكبير فيعتقد صغيرًا والصغير فيعتقد كبيرًا واذا اختلفت مناظر العينين فينظر هذا الى جانب وهذا الى جانب فيبصر الواحد ويعتقد انه اثنان ثم من العوايد المستمره ما يحدث عند الادراك من الجزع والفزع والالم واللذه واسباب ذلك وتوابعه وهذه التي وصفنا ها لا ارتباط بينها وبين الادراكات وانما هي جاريه واقعه على حسب الاعتقاد من غير ارتباط معقول بل يجوز ثبوت الادراكات دونها ويجوز ثبوتها دون الادراكات اذ الرابط بين الاشيا معلومه كالشرط والمشروط والعله والمعلول والحد والمحدود وما يتعلق بمتعلقه فلا يوجد دونه كالرويه مع المرئي الى غير ذلك من وجوه الارتباطات ولا يتصور من كل ما ذكرناه ان يكون بينه وبين الادراك الا ارتباط معتاد باذن الله سبحانه وارادته ولو انخرقت العوايد لكان الامر على خلاف ما هو عليه الان فاعلم ذلك قال رحمه الله فان عارضونا بقوله تعالى في جواب موسى عليه السلام لن تراني فهذه الايه من اصدق الدلاله على ثبوت جواز الرويه فان من اصطفاه الله سبحانه لرسالته واجتباه لنبوته وخصصه بتكريمه وشرفه بتكليمه يستحيل ان يجهل من حكم ربه ما يدركه غيره من المعتزله ومن نفي الرويه فانه ينسب مثبتها ومثبت جوازها اما الى ثبوت ما يقتضي تكفيرا واما الى ثبوت ما يقتضي تضليلا والانبيا عليهم السلام مبرون من ذلك كيف وقد ذهب مخالفونا الى وجوب عصمتهم من جميع الزلل عقلا فاذا سال نبي من انبياء الله سبحانه من الله شيا انما يسال ما يجوز له ان يساله من ربه بل لا يسال

حتى يوذن له في السوال في اغلب الاحوال ولا يجوز ان يسال من الله سبحانه ما يستحيل عليه ولا يجوز ان يسال من الله تعالى ما يجب فمثال الاول ان يقول القايل يا رب اجمع بين الضدين ولذلك قال اهل التحقيق من سال من الله ما لا يجوز في العقل ثبوته لا يخلوا اما ان يكون عالما باستحالته على الله تعالى او لا يعلم ذلك فان لم يعلم ذلك كان جاهلا بما يستحيل على الله سبحانه وذلك كفر عند اكثر اهل النظر وان كان عالما باستحالة ذلك على الله سبحانه كان ذلك مزيا من الاستهزا بالله تعالى وذلك كفر وكيف ما دارت هذه المسله فانها لا تجوز بوجه من الوجوه وكذلك من سال من الله ما يجب في حق الله سبحانه فان ذلك لا يخلوا سايله اما ان يكون عالما بوجوبه على الله سبحانه او لا يكون عالما فان لم يكن عالما بوجوبه على ربه كان جاهلا بما يجب له سبحانه وذلك كفر عند اكثر اهل العلم وان كان عالما بوجوب ما سال من الله تعالى فلا يتصور منه العزم على ان يفعله له لعلمه بوجوده ووجوبه ولذلك لا يجوز لاحد ان يسال من الله تعالى ما حرمه عليه وتوعد بالعقاب على فعله ولا يجوز لاحد ان يسال من الله تعالى ان يخرق عاده قد استمرت من غير ضروره تمس الى ذلك كانقلاب الاطواد ذهبا وجري دجله عسلا الا ان يكون من اهلها وممن قد تقدم له مقدمات بينه وبين ربه سبحانه وتعالى فيكون قد اذن له في ذلك بلسان حاله ولذلك قال اكثر اهل التحقيق ما انخرقت عاده في حق اصحابنا وذلك ان عوايد الانبيا ما تحدوا به يكون عوايد الاوليا تخرق لهم العوايد ولا يشترط فيها التحدي وعوايد السحره ان تنفعل لهم عند علمهم السحر ما يقصده الساحر وعوايد الملايكه والجن كذلك اجرا الله سبحانه وتعالى لهم ما خصصهم به من الافعال الجاريه لهم كل ذلك

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الباقي)
وهو شرح الارشاد لامام الحرمين

جار على عاده كل فريق منهم ولكن ما يجري للقوم فانه خرق عاده اخرين وسياتي القول في خرق العوايد ومعاني النبوه في موضعه ان شا الله تعالى قال الامام ابو المعالي رحمه الله

فصل

وان قال منهم قايل انما سال موسى علما ضروريا وعبر عنه بالروية قيل له الروية المقرونه بالنظر الموصول بالى نص في الروية بالبصر ثم الجواب يحمل على حسب الخطاب فما بال المعتزله حملوا لن تراني على نفي الروية وحملوا السوال في صدر الايه على غير الروية وهذا من الذي تقدم ذكره فان موسى لو سال من الله تعالى ان يعلمه بعلم ضروري فلا يخلوا عند سواله ذلك ان يكون عالما بربه او غير عالم فان قالوا كان غير عالم بربه فقد نقضوا عصمه الانبيا عليهم السلام وخرقوا اجماع الامه وكان ذلك تناقضا وكيف يسال ربه وهو لا يعرفه وان قالوا كان يعرفه بعلم كسبي وسال منه ان يعلمه بعلم ضروري قيل لهم هل كان فرض الله عليه ان يعرفه ام لا فان قالوا لم يفرض عليه العلم به فقد خرقوا الاجماع وناقضوا اصولهم في وجوب معرفة الباري تعالى بالعقل لحسنه واوجبوا على الله تعالى عن قولهم ان يكلف بالحسن عباده ثم الطاعه عندهم يخلقها العبد ويخترعها وذلك مراد الله منه عند جميع المعتزله ولا يريد من العباد عندهم علما ضروريا ولا اياناهم عليه مكرهون وسياتي بيان هذا في ابواب الاستطاعه وخلق الاعمال ان شا الله تعالى فلو سال الله تعالى علما ضروريا لناقض مراد الله عندهم في سواله ذلك واراد ما لم يرده ربه وكره ما اراده له ربه وحاشا الانبيا عليهم السلام من الاقتيات على الله سبحانه وقله الرضا بما حكم به وامضاه ثم لا يخلوا سواله العلم به سبحانه اما ان يسال علما

بذاته

بذاته سبحانه وتعالى او علما بصفاته او علما بما يجب ويجوز ويستحيل في حقه سبحانه فان قالوا انما سال من الله تعالى ان يخلق له علما بذاته يكون ضروريا فيقال لهم وجود الباري سبحانه وتعالى انما يعلم بضروره العقل اذ لا يتشكك احد من العقلا في ثبوت خالقه ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله افي الله شك فاطر السموات والارض فكيف يسال منه شيا هو ثابت حاصل له وقد التحق بالواجبات والواجب لا يسال وان كان سال علما بصفاته وهو عالم بها بعلم مكتسب على مذهبنا او معقول له على مذهبكم والضروري عندنا لا ثواب عليه لقوله سبحانه لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فكيف يطلب موسى صلى الله عليه وسلم من ربه تبديل علم يرفع الله به في الدرجات ويهب لاجله اصناف الخيرات والمبرات وضروب الكرامات بعلم لا يعطي عليه ثوابا ولا نصبه علامة على سعاده والعلوم لا تتفاضل في سبيل المعلومات فانها تتعلق بالمعلوم على ما هو به فلا فرق بين ضروريها وكسبيها في التعلق بالمعلوم على ما هو به وقد قال المحققون من ايمتنا ان العلوم كلها ضروريه مقدورها وضروريها فان العلم اذا ثبت وتعلق بالمعلوم فان العالم يحيط بالمعلوم في وقت كونه عالما به ولا يستطيع ان يدفعه عن نفسه وذلك هو معنى الاضطرار وان كان سال من الله تعالى وجود علمه سبحانه او دوامه فلاي شي جا في الجواب لن تراني فان كان معناه لن تعلمني على قياس سواله عندكم فعلى هذا كان موسى غير عالم حتى مات لو عده له بذلك وهذه الوهله لا يبوء بها مومن بالله تعالى ورسله وان كان قوله لن

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح كتاب الارشاد للامام الجويني

تراني على نفي الادراك دون العلم لم يتجه ذلك لان الجواب اذا
لم يوافق السوال لم يكن جوابا عنه ولا متعلقا به فان قايلا
لو قال لزيد اعطني درهما فقال له الاخر لن اقبلك او اتعدك
لم يعد ذلك جوابا وكيف يضاف التناقض في الجواب الى
البارى تعالى وهو العليم باسرار الضماير وما تخفيه النفوس
ثم اذا ورد الكلام حمل على ظاهره ومن محامل الظواهر الحقيقه
دون المجاز وقوله ارني انظر اليك هو سوال الرويه وان
كان يحتمل غير ذلك كان مجازا ولا ينصرف الى المجاز الا عن
ضروره تصرفه اليه وقوله لن تراني ادل دليل على انه سال
الرويه لما قضه الجواب كما ذكرناه وقوله سبحانه حكايه
عنه عليه السلام ارني انظر اليك فقال اليك ووصله بالالف
واللام من ادل دليل على سواله الرويه فانه عليه السلام لم يكن
عربيا وانما عبر القران عن قوله بلفظ يفيد معنى قوله من
غير زياده ولا نقصان وكذلك حيث ما وقع من كلام السريانيين
والقبطيين وغيرهم من اهل الالسنه المتقدمه المختلفه فانما
عبر القران عما قالوه باللسان العربي والافرعون كان لم يكن
من الفصاحه بالعربيه قوله يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ
الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى واني لاظنه
كاذبا الى غير ذلك ولولا ان القران عبر عن قوله وقول غيره
باللسان العربي بلفظ خارق للعاده يدل على الصدق وكونه
معجزا لما فهمت العرب ما يلقى اليها من اخبار غيرها ممن لا يعرف
لسانها وفصاحتها ولو لم يكن كذلك لكان القران كله نقلا
عن اقوال المتقدمين فيكونون قد نطقوا بايات القران قبل
نزوله

نزوله وذلك يثبت الشرك في التكلم بايات القران وكذلك
اخبر الله سبحانه عن كليمه صلى الله عليه وسلم انه سال منه ان
يريه نفسه وهي ما طرق اليه بكلام عربي يفيد من المعاني ما افاد
قوله بلسانه فقال مخبرا عن موسى عليه السلام بقوله قال رب
ارني انظر اليك وكذلك عبر عن جوابه لموسى عليه السلام بما
ذا اجيب بلفظ عربي مبين وهو مع ذلك خارق للعاده يدل
على المعاني بلفظه العربي ويدل على الصدق باعجازه العرب
وهم فصحا اهل الارض فاذا عجزت العرب عن الاتيان بمثله فغير
العرب اعجز واعجز فافهم ذلك واعلم انه لم يسبق معنى قوله
وسواله عليه السلام بلفظ النظر في السوال وبنفي الرويه في الجواب
الا ليتبين انه سال الرويه وانه اخبر عن نفيها في الحال ولو سال
العلم به سبحانه لقال مخبرا عنه قال رب ارني اعلمك قال لن
تعلمني وما قال المعتزلي تحكم على الله سبحانه في انه اجاب بقوله
لن تراني عن نفي العلم ولو سال العلم لاجابه بما يعطي نفي العلم
واثباته من غير هذا الاشكال الذي ذهبت اليه المعتزله وقد
ادعى بعض اهل اللسان ان الايه تشير الى ان موسى عليه السلام
راى ربه وقد مال القاضي رحمه الله الى ذلك في بعض مصنفاته
فقالوا لما قال لن تراني لاخفا بانه نفى عنه الرويه التي سالها
ثم قال ولكن انظر الى الجبل ولكن استدراك ولا يستدرك الا بما
نفي فقال ولكن انظر الى الجبل دلاله على انه عليه السلام يراه في
الاستقبال بدليل قوله فسوف وهي تخلص فعل الحال الى
الاستقبال ونحن نعلم ان موسى عليه السلام يرا ربه يوم القيمه
في الاستقبال وكيف نعلم نحن من احوال الدار في القيمه ما لا تعلمه

[illegible]

اسم الكتاب تحفة المرشد في الاعتقاد (الجزء الثالث)

الانبيا عليهم السلام فلما لم يستقر الجبل بل تدكدك كان ذلك
دليلا على انه لا يراه في الاستقبال الذي هو يوم القيمه مع القطع بانه
عليه السلام يرا ربه يوم القيمه وذلك معلوم من شرعنا
ان المومنين يرون الله يوم القيمه فكيف بانبيائه ورسله الكرام
وقد قال في حقه عليه السلام رسول كريم قالوا فيجي من مجموع
هذه الخطابه انه عليه السلام سال الرويه ناجزه مع علمه
انه يرا ربه في الاستقبال يوم القيمه فلما احاله على النظر الى
الجبل جعل له الاستقرار علامة على انه يراه في الاستقبال الذي
هو القيامه دون الحال الذي هو الناجز في الوقت فلما لم يستقر
الجبل لم يثبت ما احيل الاستقرار عليه في النفي من حيث انه يراه
في القيامه وهو الاستقبال لا محاله في رويته يوم القيامه
ربه سبحانه وتعالى قالوا فكان معناه ان الجبل ان استقر فلا تراه
الا في الاستقبال دون الحال وان لم يستقر فانك تراه في الاستقبال
والحال وهذا فيه نظر والله اعلم بما اراد من ذلك سبحانه
وتعالى وتعلق بعضهم بنكته غريبه واستدلوا بها على ان
الرويه وقعت في حق موسى عليه السلام قالوا لما قال ولكن انظر
الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ثم قال فلما تجلى ربه للجبل
جعله دكا وخر موسى صعقا قالوا فانتجه في نظم الكلام ان تدكدك
الجبل كان لاجل التجلي ثم الخلاف بين المفسرين ان الجبل قد تجلى
الله له تجلي الرويه الا من قال من اهل الاعتزال ان التجلي للجبل كان
بمعنى الظهور بالله اي خلق العلم للجبل فتدكدك وهذا ليس مفهوما
من مقتضى اللسان فان التجلي انما هو الظهور في لسان العرب وانما
معناه ان الله تعالى خلق للجبل حياة وروية ادرك بها وجود خالقه

فاذا

كان ح

فاذا علم ان تدكدك الجبل لعله التجلي ثم قال وخر موسى صعقا فذكر
ان موسى خر عند تدكدك الجبل بالواو الجامعه غير المرتبه وانما تفيد
ان موسى عليه السلام خر عند التدكدك لا لاجله لانها ليست
مرتبه بل هي جامعه فحسب وانما الترتيب لحرف الفا فلا يكون
تدكدك الجبل سببا لان خر موسى عليه السلام اذ لو كان كذلك
لقال جعله دكا فخر موسى صعقا واذا تبين ان موسى ما خر لاجل
التدكدك بما تبين من حرف الواو التي ليست مسببه علم ان
التجلي كان السبب في ان تدكدك الجبل وان خر موسى عليه السلام
وهذا من الاحتمال الذي ذكرناه وانه لا يحتج به في القطعيات لكنه
تغليب الظن في مراتب الاحتمال على احد المحتملين من غير قطع
والله اعلم بما اراد من ذلك ولا خلاف في ان موسى صلى الله عليه
وسلم خر صعقا بمعنى ميت والصعق في لغة العرب الموت
واستدل بعض اهل الاعتزال بقوله تعالى حكاية عنه عليه
السلام بعد ان احياه الله سبحانه تبت اليك فقالوا لولا انه اخطا
لما قال تبت اليك وهذا عمي في معنى اللسان وجهل بمنازل الانبيا
عليهم السلام اما في اللسان فان التوبه هي الرجوع ثم قد يكون الرجوع
الى الله سبحانه من هو من ذنب دون الكفر ومن غفله ومن حاله
لا يكون فيها حاضرا ثم يعود الى حضوره ولما افاق موسى عليه السلام
من صعقته واحياه الله سبحانه بعد موته رجع الى ما كان عليه
من العلم بربه والتعظيم له فقال تبت اليك ويحتمل ما ذكره بعض
المفسرين ان يقول تبت اليك بما راى من الهول العظيم من تدكدك
الجبل ومعاينه الموت وقد يقول العزلي تبت من ركوب هذه الاهوال
كالبحر والحرب الشديده الى غير ذلك وقد قال الله تعالى في كتابه

اسم الكتاب [illegible] في الاعتقاد (الجزء الثاني)

لقد تاب الله على النبي ولم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم ذنب اجماعاً
من الامة ولكنه شغله بالعظمة وحضور قلبه مع الله تعالى فسمي
مثل هذا توبة اي انما كان ذلك فضلاً من الله عليه وتنبيهاً
منه سبحانه ولذلك قال في القران في حق المومنين يخرجهم من الظلمات
الى النور ومعناه انه لولا هداه لكانوا ضالين وقال في حق الكفار يخرجونهم
من النور الى الظلمات وهم ما دخلوا الى النور الذي هو الايمان والعلم
ولكن لما كان لولا فضل الله لكفر المومن ولولا عاده غير الله لامن
الكافر عبر بالاخراج قبل الدخول في حق هاولا وهاولا فافهم ذلك
وقد قال عليه السلام مخبراً عن نفسه انه يتوب في اليوم مائة
مرة وجا سبعين مرة وهل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يذنب
مائة مرة ويتوب ويعود الى الذنب مائة مرة حاشا رسول الله صلى
الله عليه وسلم عن مخالفة ربه سبحانه وتعالى ولكنه عليه السلام يشتغل
قلبه بربه تعظيماً ويشتغل بامتثال اوامره في تبليغ ما امره به
وقد قال عليه السلام لي وقت لا يسعني فيه الا ربي فاذا تبين ان
التوبة تكون رجوعاً بمعنى اشتغال الضمير بالحضور مع الله سبحانه
علمت ان قول موسى عليه السلام لم يكن عن ذنب سبق منه في سواله
الروية ولكنه عليه السلام عبر عن رجوعه الى الله تعالى بعد صعقته
وعن حضور قلبه بالتوبة اليه وقال بعض اهل التفسير مشيراً الى
جواز الروية في قوله تعالى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف
تراني قالوا حاله على امر جايز وهو استقرار الجبل تنبيهاً على جواز ما
سأله من الروية وهذا ظاهر وقد تقدم في جواز الروية ما فيه مقنع
وحكاية تخرج من هذه المسايل امران احدهما ان موسى ما سال الروية
الا وقد علم انها جايزة والثاني انه سال الروية ولم يسال العلم بقوله

ارني

ارني انظر اليك وبقي الاحتمال في انه عليه السلام هل راى ربه اذ ذاك
ام لا والله اعلم سبحانه وتعالى بما وقع من ذلك وقال بعض اهل
الاشارة علم موسى ان الله سبحانه سيكلمه في الدار الاخرة وسيرى
ربه في الدار الاخرة فلما عجل الله سبحانه له التكليم في الدنيا طمع في
ان يعجل له الروية وهي الجايز الثاني كما عجل له التكليم فسالها اذ
ذاك ثم لا يقدح في حق النبوة ذهول الانبياء عما يستاثر الله سبحانه
بعلمه فانهم لا يعلمون الا ما يوحي اليهم فاعلمه الله تعالى مكنون علمه
انه لا يكون ذلك ناجزاً فيحمل النفي في قوله تعالى لن تراني على
موضع السوال وهو تنجيز الروية فقوله لن تراني معناه الان وهذا
بين ومعناه صحيح لمن تامل واذهب عن نفسه التعنيت ولم يتخذ
لنفسه مذهباً فاسداً يبتغي فهم ايات الله فانه من اتخذ لنفسه
مذهباً وجعل الدلالات العقلية والشرعية تابعةً له ابطل معنى
الادلة وصيرها تابعة وهي في الحقيقة هي المتبوعة ولذلك قال
بعض المشايخ لشاب يدعو له جعلك الله صاحب حديث صوفيا
ولا جعلك صوفيا صاحب حديث اشارة الى انه ان قدم الحديث ثم تصوف
على منهوبه وفق واهتدى وان تصوف قبل الحديث وتحصيله واتخذ
مذهباً لنفسه ثم اخذ الحديث يخرجه عن ظاهره وينصر به اغراضه
ابطل معنى الحديث وصار مدعياً مفترياً على رسول الله صلى الله عليه
وسلم في معنى حديثه وكان كمن اتبع ظله ليبلغه فهو لا يبلغه ومع
ذلك تارة يصعد به في جدار وتارة ينزل به في مهواه من الارض
فيكثر عناؤه ولا يحصل مرغوبه ومناه ومثل الذي يحمل القران والحديث
امامه ويتبعه كالذي يذهب بالجسد ويتبعه الظل فهو يمشي في
مآربه وظله يتبعه وكذلك المشتغل بالادلة تتبعه المعاني بسهولة

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)

من غير مشقة ولذلك قال بعض اهل العلم اجعل الايه نصب
عينيك فيما انما تاخذ من المعاني من غير ميل منك الى غرض وهوى
فما تبعته فانه الحق فان القران امام اهل التقوى وقد اودعه الله
سبحانه وتعالى علوم الاولين والاخرين ولذلك ورد في الحديث
انه من اتبع القران وعترة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا يضل
فالقران يطلعه على مراتب الخطاب والصحابه تبين له الكيفيات
في العمل وكذلك من بعدهم من العلماء الاخرين فهم ياخذ الخلف
عن السلف والله يمن بالتوفيق على من يشاء من عباده لا رب سواه
وقد ذهبت طايفة من اهل الاعتزال الى ان موسى عليه السلام
انما سال الرويه وهو يعلم ان الرويه مستحيله فسالها مع علمه باستحالتها
قالوا وانما فعل ذلك قطعا لمعاذير قومه لما كانوا يسلون منه
ان يريهم الله جهرة فاراد ان يسال من الله ما سالوه منه فاذا ورد
المنع من الله عن ذلك انتهوا عن السوال وطلب ذلك المحال
قيل لهم ورطتم انفسكم في امر عظيم حيث حملتم اصحابه بما يجوز على
خالقهم وحكمتم بان موسى سكت عن ذلك ولم ينكر عليهم جهلهم
وحكمتم بان موسى عليه السلام سال من ربه ما يعلم انه مستحيل في
حقه ولقد تبين قبل هذا الجواب رد ذلك عند تقسيمنا في انه هل سال
وهو يعلم او سال وهو يجهل وكلا الامرين لا يجوز لاحد من الناس
فضلا عن الرسل الكرام صلى الله عليهم وسلم ثم حملكم الهوى
على ان تتعرضوا على الانبياء بما ذكرتموه عنه عليه السلام انما
يصح لو جاز ذلك بروايته وهيهات فلا سبيل الى ضبط ذلك بطريق
الروايه وغفلتم عن قوله عليه السلام في جواب بني اسرايل اذ
قالوا وقد جاوزوا البحر واتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم يا موسى

للكذب بهم

اجعل

اجعل لنا الها كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون ان هولا متبر ما
هم فيه وباطل ما كانوا يعملون قال اغير الله ابغيكم الها وهو
فضلكم على العالمين فانظر الى انكاره عليهم وكيف حكم بجهلهم
واخبرهم بعد تجهيلهم بان عبده الاصنام متبر ما هم فيه والى
الهلاك وباطل ما كانوا يعملون اي ان ذلك ليس بمشروع ولا
هو من عند الله ولا اثر به ثم قال اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم
على العالمين يريد بالرساله الكاينه فيكم وبالشريعه المبينه
لكم احكام الله سبحانه عليكم فكيف كان يقرهم على سوال يستحيل
على الله سبحانه ولذلك قال بعض اهل الاعتزال لما سال موسى الرويه
صعق وكذلك قومه لما سالوا ان يروا الله جهرة اخذتهم الصاعقة
قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون فيقال لهم لا رابط بين
الصعق وسوال الرويه ولو كانت مستحيله فكيف وقد تبين جوازها
عقلا وسمعا والله ان يحكم في خلقه البار منهم والفاجر بما شا سبحانه
وتعالى وسوال بني اسرايل ان يروا الله جهرة يحتمل ان يكون عن شك
في تصديق موسى عليه السلام فاخذتهم الصاعقة عقوبة لهم ولهذا
قال تعالى فاخذتهم الصاعقة بظلمهم والظلم في القران بمعناه الكفر
ولهذا قال ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فيخرج من
مقتضى هذه الايات انهم كانوا غير عارفين بصدق موسى عليه السلام
وكانوا لا يعرفون ما يجوز على الله وما لا يجوز عليه فكان ذلك نكالا
من الله سبحانه وعقوبة لهم واما موسى عليه السلام مع عصمته
عليه السلام لا يتصور منه ان يسال ربه ما لا يجوز عليه وهذا ينقض
العصمه في حقه صلى الله عليه وسلم ولا سبيل الى ذلك واما من ذهب
من اراذيل المعتزله الى ان موسى عليه السلام سال الرويه فقالوا

اسم الكتاب [illegible]

لاجاهلا فانهم اسان ذلك لا يجوز فتلك عظيمة في دين الله لا يبوء بها
مسلم كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا ولو جاز
ذلك لم نثق بكل ما يورده الانبيا عن الله سبحانه وتعالى من حيث يجوز
الغلط عليهم وكذلك لو جاز ما قالوه لجاز ان يعتقد كون ربه
جسما غالطا ثم يعلمه الله انه لا يجوز ذلك عليه وعلى الجملة كل
اصل بني على ابطال عصمة الانبيا فهو كفر وتكذيب لله سبحانه وتعالى
ولو غلط موسى في مثل هذه لم يخل غلطه من احد امرين اما ان
يريد ان يسال من الله شيا فسال شيا اخر او سال الروية غالطا
في اعتقاده انها تجوز ولو كان غلطه على زعمهم من الغرض الاول
كان الغلط في العبارة والطغيان في اللسان ولرجع عليه السلام
عند التنبه الى مقصوده وقال انما اردت ان اسال كذا ولم يستمر
الامر بالنظر الى الجبل وانه ان استقر فسوف يراه وان كان
الغلط في العقل اولا انه يجوز ان يرا وهو لا يجوز فليس هذا بغلط
وانما هو جهل بما يجوز على الله سبحانه وتعالى والجاهل بالله او بصفة
من صفاته فيعتقدها على خلاف ما هو عليه كافر عند اكثر اهل
العلم وضال عند جميعهم والانبيا منزهون عن هذا وانهم صفوة
الله من خلقه واحباب الله من عباده وسرج المكلفين والمنبهون
على العظمة والجلال والمبينون خطاب الله سبحانه باحكام الحرام
والحلال صلى الله عليهم اجمعين وسلم تسليما قال رحمه الله

فصل فان قيل قد قدمتم ان كل ادراك فانه يتعلق جوازا
بكل موجود ووجود ذلك يلزمكم تجويز تعلق الادراكات الخمسة
بذات الباري تعالى وصفاته ويلتزمون ذلك فيلتجي الى ان يكون الرب
تعالى مشموما مذوقا ملموسا قلنا قد ذكرنا ان الشم والذوق واللمس

عبارات

١٦٨

عبارات عن اتصالات وليست هي الادراكات فاما الادراكات
مع القطع باستحالة الاتصال فيجوز تعلقها بكل موجود والدليل
على جواز روية كل موجود يطرد في جميع الادراكات فنقول
قد تبين قبل هذا ان الروية ما تعلقت بالمرئي لكونه لونا ولا جوهرا
ولا بياضا ولا سوادا وانما تتعلق بالمرئي لكونه موجودا والوجود
يشترك فيه جميع الموجودات اذ لا تختلف الموجودات في كونها موجودة
وانما تختلف باحوالها والاحوال لا تدرك فاذا روي موجود لزم
تجويز روية كل موجود ولقد ثبت ان السمع انما يتعلق بالصوت
لكونه موجودا لا لكونه صوتا فان كونه صوتا حال والحال لا تسمع
وجميع الموجودات تشارك الصوت في كونه موجودا فاذا سمع
موجود لزم جواز سماع كل موجود وقد ثبت ان ادراك الطعم ما
تعلق به الا لكونه موجودا فاذا ادرك بهذا الجنس من الادراك
موجود لزم تجويز تعلقه بكل موجود وقد تبين ان ادراك الروايح
ما تعلق بالرايحة لكونها رايحة بل لكونها موجودة فاذا تعلق ادراك
من هذا القبيل بموجود لزم تعلقه بكل موجود واذا تعلق ادراك
الحرارة والبرودة بهما ما تعلق بهما الا لكونهما موجودين وقد شاركتهما
جميع الموجودات في كونها موجودات فاذا تعلق من هذا القبيل
ادراك بموجود جاز تعلقه بكل موجود وكذلك ادراك الالام
واللذات اذا تعلق ادراك منها بلذة او الم فانما يتعلق به الا لكونه
موجودا واذا تعلق من هذا القبيل ادراك بموجود جاز ان
يتعلق بكل موجود فاذا قطعنا باستحالة الاتصال الذي يعبر عنه
تارة بالشم وتارة بالذوق وتارة باللمس لم نقدر تعلق الادراكات
به من غير هذه الاتصالات لم يلتفت في ذلك محال غير ان الخبر اذا ورد

اسم الكتاب نكت ... الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثاني)
وهو شرح ... الارشاد لامام الحرمين

ثم بذلك تكلفنا واذا لم يرد بذلك فلا نطلق القول بوقوع شي من الاشيا
ولا نقول انه ممتنع بل هي جايزة الا بخبر شرعي يرد في كتاب الله او على لسان رسوله
عليه السلام واذا اراد الله ان يخلق الموانع من ان يدرك جاز كالانعدام
ذلك ثم الله يفعل من ذلك ما يشا وقد تقدم القول على ان الادراك
المتعلق بجنس يجوز تعلق كل جنس منهما بما تعلق به الاخر لكون
الادراكات متعلقة بمتعلقاتها لكونها موجودات وانما خلق لنا
ادراكات في اعضا مخصوصه تتعلق ببعض الموجودات وخلق
لنا موانع في كل جوهر من كل جنس من قبيل الادراكات متعلقة بكل
موجود في الوجود ولا اختصاص في العقل لادراك بجارحة معينه
ولا في التعلق بجنس من الاجناس الا ان الله تعالى خلق ما اراد منها
حيث اراد وجعل من الموانع متعلقه بما لم تتعلق به الادراكات
حتى تبين قبل هذا ان لكل جزء حي من الادراكات على عدد كل موجود
في الوجود ست مرات كما ابرزه الدليل القاطع واذا تبين في العالم
جوهر واحد زاد في كل جوهر حي ادراكات متعلقة به وباعراضه
الحادثه معه قايمة به هذا ما قطعت به الدلاله العقليه قال
رحمه الله فان قيل قد قدمتم في الصفات الواجبه ان الله سبحانه
وتعالى سميع بصير واثبتم العلم بالسمع والبصر فهل تثبتون للباري
تعالى ساير الادراكات ام تقتصرون على كونه سميعًا بصيرًا قلنا
الصحيح المقطوع به عندنا اثباتها والدال على اثبات السمع والبصر
دال على جميع الادراكات اختلف اهل النظر في هذه المسئلة
فذهب ابو الحسن الاشعري الى عدد الادراكات في حق العدم وقطع
بان الادراكات اجناس مختلفه فلا تخلو عنها بمحل حي كما لا يخلو المحل
من جميع الاجناس كالالوان والروايح والطعوم وذهب ابو

اسحاق الاسفرايني رحمه الله الى ان الباري تعالى مدرك بادراك واحد
يتعلق بكل موجود فمن حيث يدرك به ما يسمع عندنا يسمى سميعًا
ومن حيث يدرك به ما نبصره نحن يسمى بصيرًا ولما لم يرد في اللغه
اسما مختصه بكل ادراك زايد على السمع والبصر وورد في وصفه
سبحانه وتعالى سميع بصير ولم يذكر ادراكًا زايدًا على السمع والبصر
فانزل الاسفرايني رحمه الله الادراك كالجنس الواحد في حق الحوادث
فيقع الغنيه منه بالواحد عن سايره وانزل ابو الحسن الاشعري
رحمه الله الادراكات منزلة الاجناس المختلفه فقال ادراك الرويه
جنس وادراك السمع جنس وادراك الروايح جنس وادراك الطعوم
جنس وادراك الالام واللذات جنس وهذه المسله محتمله مشكله
جدا فانا اذا نظرنا الى ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري وجدناه
ظاهرًا فان العاقل يقطع بالفرق بين ادراك السمع وادراك البصر وادراك
الروايح وادراك الطعوم وادراك الحراره والبروده وادراك
الالام واللذات واذا نظرنا الى قول الاستاذ ابي اسحق رحمه الله لم
نلق [illegible] نفسيه يقع بها الفرق بين ادراكين كالسمع والبصر فان كل
صفه نفسيه تثبت للادراك فانما تثبت لغيره من الادراكات
وذلك ان السمع مشروط بالحياه ومتعلق بالموجود وكذلك الرويه
مشروط بالحياه ومتعلق بالموجود وقد دل الدليل على ان المدرك
هو الوجود دون الحال ولذلك لما لم نر الصوت ولم نسمع اللون عجزنا
عن كيفيه ذلك وكذلك ساير الادراكات ويقول ابو الحسن في
جماعه من الاصحاب ان البصر بصر من صفه نفسه والسمع سمع من
صفه نفسه وكذلك قوله في ساير الادراكات ويقول ابو اسحق رحمه
الله يرجع كون السمع سمعًا الى كونه ادراكا يتعلق بالموجود المدرك

اسحاق

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح ارشاد الامام الجويني

الا بوترجمه وكذلك ادراك الرويه وساير الادراكات واما كونه سمعا
او بصرا فتسميه موضوعه لو قلبت فسمي السمع بصرا والبصر سمعا لجاز
ذلك وقد حكينا هذه المذاهب فيما قبل هذا واثرنا مذهب ابي الحسن
الاشعري والى هذا ذهب ابو المعالي رحمه الله في قوله قلنا الصحيح
عندنا ثبوتها وهذا المذهب تحسنه دلاله ثبوت الادراكين اللذين
هما السمع والبصر لان تحرير الدلاله هو ان الحي لا يعرى عن السمع
الا الى ضده والضد افه لا تجوز على الله سبحانه فتعين كونه سميعا
بصيرا وهذه الدلاله بعينها تطرد في ثبوت هذه الادراكات التي نحن
بسبيلها لان الحي اذا لم يتصف بها فلا بد من انه تضاد ذلك الادراك
وكل ضد للادراك فانه افه والباري سبحانه يتعالى عن الافات
فيتعين اتصافه بجمله الادراكات اذ هي من اوصاف الكمال ثم تنزه
الباري تعالى عن كونه شاما ذايقا لامسا اذ هذه عباره عن اتصالات
والرب يتعالى عن الاتصال والانفصال علوا كبيرا قال رحمه
الله فهذا باب مما يجوز في احكام الاله سبحانه ∴ ومما يتعلق بالجايزات
من احكامه ذكر خلقه واختراعه المخترعات ويتصل بذلك
خلق الاعمال وما تمس الحاجه اليه من احكام قدر العباد باب
القول في خلق الاعمال هذا الباب يتبين فيه
الدليل على انه لا فاعل الا الله سبحانه وتعالى وهذا في اول هذا الدين
متفق عليه لا يختلف فيه احد من اهل عصر رسول الله صلى الله عليه
وسلم ممن امن بالله ورسوله ثم حدثت طايفه يقال لهم القدريه
لتكلمهم في القدر وهذا المذهب قد كان موجودا في الامم الماضيه
قبلنا بدليل قوله عليه السلام لعنت القدريه على لسان سبعين
نبيا وهذا الاسم ماخوذ من القدر ومشتق منه وهذا المذهب يدور

على سبعه عشر اصلا اولها انكارهم ان يقدر باري الشر فقالوا انه
لا يقدر الشر ولا يريده ونشا من ايجابهم عليه ان يريد الخير
وجوب اراده الصلاح والاصلح للعبد واللطف ثم نشا من
قولهم يريد الخير للعبد لزوم ان يفعله له فقالوا انه لا يقدر
على خلقه وقد كانوا اولا يقولون يخلق الخير ولا يخلق الشر
ولهذه النكته قرنهم الرسول عليه السلام بالمجوس فقال القدريه
مجوس هذه الامه لما كان للمجوس الاهان احدهما النور واسمه يزدان
بلسان اليونانيين والثاني الظلام واسمه اهرمن فاما يزدان فانه
يفعل الخير واما اهرمن فانه يفعل الشر فلما قالت القدريه الخير
من الله والشر من العبد اشبهوا المجوس في ذلك ثم اخرجوا الخير
والشر عن كونهما مفعولين لله تعالى الله عن قولهم ثم نشات لهم
مسله اخرى بان قيل لهم اذا كان يريد الخير والخير لا معنى له
الا كونه طاعه والطاعه انما تكون طاعه بامره وتكليفه وذلك
راجع الى ارادته فلو اراد ان تكون افعال العباد كلها طاعه لكان
بالمحل ذلك كون الطاعه طاعه راجع الى صفه نفسها فلزمهم
ان ينقطع التكليف فلا تتميز طاعه عن معصيه فقالوا اما قواعد
التكاليف فان جنسها يعلم بالعقل وكونها طاعه يعلم بالعقل
وهي مسايل مخصوصه عندهم قد ذكرناها وستاتي ان شا الله
تعالى فالزموا ان لا يكلف بما عدا هذه المسايل التي تجب عندهم
بالعقل فقيل لهم ان لم يرد ان يكلف بما من ابن يعلم انها طاعه
قالوا يجب عليه التكليف لانه من الصلاح للعباد فالزموا من علم الله
انه يكفر اذا كلفه اي صلاح في تكليفه ودخوله النار فقالوا دخوله
النار هو الصلاح له والى هاهنا انتهى هذا الفرع من الاعتزال

تفريع لهم من قولهم لا يكلف الله عبدًا الا بما يستطيع العبد على خلقه
واختراعه والا فكيف يعاقبه على ما لا يخلق وكيف يثيبه على ما لا يخلق
احدهما جور والثاني سفه فالزموا اشيا عليها الثواب مثل
رمي الحجر والضرب بالسيف والطعن بالرمح في سبيل الله فقالوا
ذلك يتولد من فعله فهو فعله ويتولد عليه من فكره فعله فعله
من حيث تولد من فعله فثبتنا لهم القول بالتولد لاجل ذلك
قيل لهم فان اراد المغفرة فلا يعاقب احدًا قالوا لو كان ذلك
جايزا لكان اغرا منه لهم بالفواحش لما هو يكرهها وما يكرهه فانه
يجب عليه ان ينها عنه قيل لهم فان امر الغير بالشفاعة
قالوا هذا من الاغرا ايضًا قيل لهم فيلزمكم ان لا يغفر للتايبين قالوا
يجب عليه ان يغفر وان يعلمنا بذلك اليلا يكون ذلك اغرا
بالبقا على الفواحش قلنا فتكون التوبة تسقط الذنوب فلم
يثيب عليها قالوا لو لم يقبل التوبة ولم يثبت عليها لكان ذلك
اغرا بالفواحش والتمادي على الاصرار قيل لهم فهلا قطع الثواب
في الجنة وجعله على قدر الطاعات في استمرار ازمانها قالوا
لو كان ذلك لكان اغرا بالفواحش وكذلك قالوا لو قطع عذاب
النار لكان اغرا بالفواحش لاتكالهم على قطع العقاب وكذلك
قالوا ان المعدوم لا يعلم فلزمهم ان لا يعلم الله خلقه في مدة العدم
فقالوا المعدومات على ضربين ضرب يستحيل وجوده وضرب
يجوز وجوده فالذي لا يجوز ان يوجد فانه سبحانه وتعالى عن قولهم
لا يعلمه واما الذي يجوز ان يوجد فانه يعلمه قيل لهم فلم لا يعلم
المعدوم المستحيل الوجود قالوا لانه ليس للمعدوم صفات نفس
يتميز بها عن غيره فيعلم بها قيل لهم وكذلك المعدوم الجايز لا

يتميز عن غيره قالوا للمعدوم الجايز الوجود صفات نفس اي يتميز بها
وهي اخص صفاته وبها يتميز الحسن من القبيح والطاعة من المعصية
قيل لهم واذا كان كون الطاعة طاعةً والمعصية معصيةً راجعا
لصفات انفسهما فكيف يتصور تبدلهما اذا نسخ الحكم قالوا لا نسخ
فالزموا تكذيب القران فقالوا النسخ ثابت ولكنه ليس كما تظنون
وانما هو بيان انقضا مدة العبادة قيل وصفة النفس لا تتقف
على مدة مضروبة قالوا اذا علم الله ان الصلاح في رفع التكليف
بما وجب عليه ان يرفع التكليف بما بان يعلم ان الصلاح في التكليف
بما عشرة اعوام مثلا ثم لا صلاح في التكليف بها قلنا وهلا
دام الصلاح سرمدا قالوا اذا علم انه ان كلف بما تفر جميع
الناس عنها ولم يطيعوه فيها قيل لهم فهلا رفع التكليف اذا علم
ان جماعة يعصونه فيها قالوا ان اللطف يجب عليه دهر ان يعلم ان
عبدًا من عباده ولو واحدًا يطيعه فيها فيجب عليه التكليف بها للطف
الذي في ذلك للعبد الذي علم انه يطيعه قيل لهم فاذا كانت
المعدومات موصوفة بصفات انفسها ذوات في عدمها فهي اذا
قديمة وما اذا خلق الله من العالم قالوا خلق له الوجود قيل اليس
وجود الشي هو ذاته قالوا بل وجود الشي حال زايد على الذات
المستمرة فتكون موجودةً قيل لهم اليست الجواهر شروطا في
الاعراض والاعراض مشروطة بها فلم يمتنع ان تقوم الاعراض
بالجواهر في العدم ولا يكون الشرط والمشروط الا موجودين
وهذا يلزمكم ان يكون العالم جواهره واعراضه موجودات في
الازل فقالوا ان الاعراض لم تقم بالجواهر حتى توجد فاذا احدث
الجواهر تحيزت واذا تحيزت قامت بها الاعراض قيل لهم فاذا

كانت الجواهر عرية عن الاعراض فما الدليل على حدوثها فالزموا قدم
العالم ولا محيص لهم عنه والى هاهنا انتهى هذا الاصل الاخر ولهم
اصل اخر وهو انهم قالوا يستحيل ان يومر المعدوم وان
كان معلوما فان امره عبث وهجر من القول قيل لهم فامر
الله في ازله لم يكن ثابتا قالوا ليس لله كلام في الازل وانما الكلام
هو الحروف والاصوات يخلقها الله سبحانه ولا كلام سوى الحروف
والاصوات قلنا اليس في القلوب كلام يديره الانسان في خلده
ويتحدث به في نفسه قالوا لا كلام في النفس قيل لهم فاذا لم يكن
في النفس كلام فليس فيها ايمان اذ الايمان هو التصديق والتصديق
خبر متعلق بكون خبر صدقا قالوا الايمان هو العلم بصدق
الرسول قيل لهم فلا تحيلوا ان يكون البارى تعالى متكلما على الدوام
او ينقطع كلامه احيانا قالوا لانتفاء الحروف والاصوات قيل
لهم فليس لله اليوم كلام في الوجود هو القران وان الذى انزل
على الرسول عليه السلام قد انعدم لانه كان حروفا واصواتا
يستحيل بقاؤها عندهم قالوا يحى مثله بخلقه العبيد القرا قيل
لهم فهم اذا قد اتوا بمثل كلام الله وهو سبحانه يقول قل لئن
اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون
بمثله فقال الجبائى من متاخريهم اذا قرا القارى وجب على الله
ان يخلق في حروفه حروفا واصواتا هي كلام الله قيل له ومن
اين نعلم ذلك قال نسمعها اذا سمعنا القراه وكذلك اذا كتب
في الاوراق من القران مكتوب ارتسم معه حروف هي كلام الله
ولكن لا ندركها اذا ادركنا الحروف والى هنا انتهى هذا الطرف
وكذلك لهم اصل وهو ان الرويه انبعاث اشعه تتصل

بالمرى

١٧٤

بالمرى فالزموا ان تتصل بالبارى اذا رى يوم القيمة فقالوا ان الله
لا يجوز ان يرى الا ان اتصال الاشعة به محال قيل وكيف ترى خلقه هو قالوا
لا نراهم ولا يرونه قيل لهم فما بالنا لا نرى الجن والملايكة وهم
اجسام يتصل بهم الشعاع فقالوا ليس في الوجود جن ولا ملك ولا شيطان
والى هاهنا انتهى هذا الاصل ولهم اصل وهو انهم قالوا ان الموجودين
اذا تشاركا في صفة هي اخص صفاته اوجب ذلك الاشتراك ان
يتشاركا في جميع الصفات قيل لهم ان صفاته الثابتة له تشاركه
في القدم قالوا ليس لله صفات موجودة محاذرة من ان تكون قديمة
قيل لهم فبم يتصف قالوا باحواله وهي صفات نفسه فطولبوا بالتعلق
في حقها وقيل لهم كيف يتعلق كونه عالما وهو حال والتعلق حال
ولا تثبت الحال للحال فلم يحيروا جوابا والى هاهنا انتهى هذا الاصل
ولهم اصل وهو انهم قالوا ان الله لا يفعل شيا الا لفايدة
صحيحة قيل لهم فاذا خلق الولد في البطن ثم اسقط الجنين قبل ان
يحييه فما الفايدة في تصويره تلك الولد وكذلك اذا خلق عنقا في
الشجر ثم اسقطه قبل ان ينتهى نهايته ويبلغ تمام نضجه ولاى
غرض خلق الجنة والنار ولم ينعم في هذه احدا ولا عذب في الثانية
احدا قالوا لم تخلق بعد جنة ولا نارا وانما يخلقها يوم القيمة ومن
اصولهم التي اصلوها ان الله يجب عليه عقاب مخصوص على الذنب
المخصوص ونعيم مخصوص على الطاعة المخصوصة لا يزيد ولا ينقص
قالوا فاذا كان يوم القيمة تقع المقاصة بين العبد والرب فاذا
كان له طاعة ومعصية فوزنت هذه بهذه في الثواب والعقاب
فان فضل العبد في عدد الذنوب والطاعات فانه قد تزيد الطاعة
الواحدة على الالف من الطاعات غيرها فاذا انفصلت للعبد حسنة

واحده او بعض ثوابها على عقاب السيات دخل الجنه واذا ابقى عليه
معصيه او بعض عقابها دخل النار دخول خلود ولا يخرج من
النار عندهم احد فقيل لهم فان تساوت الحسنات والسيات
في حق عبد واحد فكيف يكون امره ولا عقاب عندهم ينقطع وليس
بعد الدنيا من دار الا الجنه او النار ويستحيل ان يكون خالدا
في الجنه وفي النار معًا فقالوا يستحيل ان تتساوى حسنات
العبد وسياته قيل وكيف يستحيل ذلك والامر فيه عندكم الى العبد
فانه يخلق من الطاعات ما يشا ومن الذنوب ما ارادوا واقدار
الاجور انما تترتب على افعاله التي يخلقها لنفسه والى هاهنا انتهى
غرضهم في هذا الاصل الفاسد ثم فرعوا على ما ذكرناه عنهم تفريعات
سياتي الشرح عليها عند ردنا عليهم في جميع ما صاروا اليه من
المذاهب الفاسده ان شا الله تعالى واصول الفرق اربعة
القدريه والمرجيه والخوارج والروافض وكل فرقه منها
انقسمت على ثمانيه عشر فرقةً فصار عددها اثنين وسبعين
فرقه وتميز اهل الحق عنهم بخصلتين احداهما انا فهم على ما
هو الحق من غير اختلاف دخل بينهم في ذلك واذا اختلفت مشايخ
اهل الحق انما يكون اختلافهم في تسميات وتفريعات لا في القواعد
ولهذا لا يكفر بعضهم بعضًا وهاولا الذين ذكرناهم من اهل الزيغ
يطعن بعضهم على بعض ويكفر بعضهم بعضًا ويلعن بعضهم بعضًا
فهذه خصله واحده واما الخصله الثانيه التي تبين منها
انهم الفرقه الناجيه هي ان الفلاسفه لا يختلف في تكفيرهم ولهم
عشرون زله تابعهم اهل هذه الفرق الذين ذكرناهم منها على
سبعه عشر زله وانفرد الفيلسوف منها بثلاث خصال لا يختلف

في كفرهم فيها وهي ان العالم قديم انفرد به الفلاسفه دون اهل
الاسلام والثانيه انكار حشر الاجساد واصله وفرعه
اما اصله فارسال الرسل وتكليف الخلق بالشرايع انكره كل
فيلسوف واما فرعه فالجنه والنار انكرها كل فيلسوف اما
الثالثه فهي قولهم ان الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزيات
تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا هذه هي التي انفرد بها اهل الفلسفه
وما بقي من اغراضهم فانهم قالوا بها مع الفلاسفه اعني المبتدعه
ولم توجد منها مسئلة واحده عند الاشعريه ومن تابعهم ولا عند
كل امام في مذهبهم متقدمًا او متاخرًا فهذا يبين خلوص اهل
الحق عن اوضار البدع والاهوا وانهم موافقون للسلف الصالح
فيما كانوا عليه قال عليه السلام لما ذكر الفرق وانها تنتهي
الى ثلاث وسبعين قال كلها في النار الا واحده قالوا يا رسول الله
ومن الفرقه الناجيه قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي وقانا
الله البدع برحمته وسبيل الرد على جميع هذه الفرق هو ان ينظر
العاقل في الذي يتكلم هو فيه ويلزمهم من ذلك سوقه الى الفلاسفه
على كفرهم فيستحي ان يكون منهم فينفر ولا فرار له الا الى الفرقه الناجيه
او يحمله الكبر والانفه عن الانقياد للحق على البقا على الضلال
ولكنه اذا الزم الحجه القاطعه على ان الفلسفه لازمه له يستفاد ذلك
في نفسه ريبه لا يشك فيها وان منعه الكبر عن الاقرار بها
لخصمه والله الهادي قال اهل العلم ان الجدل بالحق على نيه الرجوع
الى الحق حق قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن قال اهل
التفسير وجادلهم بالدلاله لا بالشبه وعلى الجمله انما يكون التكلم
مع الفرق غيره على الدين وحمايه على العامه ان يذهبوا اليهم واشفاقًا

على المنة عليهم قال عليه السلام يحمل هذا الدين من كل خلف
عدوله ينفون عنه زيغ الزايغين وضلال الملحدين وقول المبطلين
وتحريف الغالين قال عليه السلام وانما الاعمال بالنيات
وانما لامرئ ما نوى قال رحمه الله اتفق سلف الامه
قبل ظهور البدع والاهوا واضطراب الاراء على ان الخالق المبدع
رب العالمين ولا خالق سواه ولا مبدع الا هو وهذا مذهب
اهل الحق والحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى ولا فرق
بين ما تعلقت به قدر العباد وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه
ويخرج من مقتضى هذا الاصل ان كل مقدور لقادر فالله تعالى
قادر عليه وهو مخترعه ومنشئه واتفقت المعتزله ومن
تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون
لها بقدرهم واتفقوا ايضا على ان الرب لا يتصف بالاقتدار
على مقدور العباد كما لا يتصف العباد بالاقتدار على مقدور الرب
تعالى ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسميه العبد
خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على ان لا خالق الا الله سبحانه
ثم تجرا المتاخرون وسموا العبد خالقا على الحقيقه وابدع
بعض المتاخرين ما فارق به ربقه الدين فقال العبد خالق
والرب تعالى عن قول المبطلين لا يسمى خالقا على الحقيقه
اعاذكم الله من البدع والاهوا والتمادي في الضلالات
قال رحمه الله ونحن نرسم الان على المخالفين ثلثه اضرب
من الكلام فاما الضرب الاول فنتمسك فيه بالقواطع العقليه
في خروج العبد عن كونه مخترعا ونذكر في الضرب الثاني
الزامات للمعتزله ماخذها المعقول ايضا والغرض منها

ايضاح

ايضاح تناقض مذهبهم ونذكر في الضرب الثالث الا لما لسمعيه
الداله على صحه ما انتحاه اهل الحق قوله رحمه الله اتفق
سلف الامه قبل ظهور البدع والاهوا واضطراب الاراء على
ان لا خالق الا الله تعالى وهذا مذهب اهل الحق يريد باتفاق
السلف سكوتهم عن ذلك ولا يحكى الاتفاق بالسكوت اذ لا
ينسب الى ساكت قول ولا يحكم عليه بمذهب وما برح الصحابه
من الارض حتى سمعوا من اقوال القدريه ما تبروا منها قيل
لعبد الله ابن عمر رضي الله عنه ظهر قوم يقولون لا قدر وان
الامر انف اي مستانف جديد فقال اذا لقيتموهم فاخبروهم
اني بري منهم ثم لا يذكر الاجماع في معرض الاستدلال به الا في الاحكام
من الحلال والحرام واما كل مسله يجب على العاقل معرفه الحق فيها
فان التقليد لا يجزيه في ذلك عما طلب منه من معرفه الحق وانما
اراد اورد رحمه الله ان يبين به عصر الصحابه وانهم لم يكن فيهم اولا
من يتكلم بشي من ذلك وان اخرا لما سمعوه انكروه فيتبين بذلك
انهم كانوا مبرهين عن القول به اولا واخرا رضي الله عنهم واول
فرقه نبغت من اهل الزيغ قوم تعبدوا بغير علم واجتهدوا
وراوا الفضل في كثره الاجتهاد وان ما صعب من الاعمال فهو
افضل قالوا وانما كان ذلك لان المجتهد يفعل افعالا لا ياتي
بها غيره ولا يصطبر عليها كاصطباره فلولا انه فاعلها ما رقا
هذه المنزله بها والا فكيف يمدح بما لا يفعل وكيف يقال له اعمل
لشي يعلم الله تعالى انه لا يفعله وان الله هو الفاعل لذلك المطلوب
منه قالوا واذا امره بطاعه لا يخلقها العبد كان الامر عبثا
واذا عاقبه عما نهاه عنه وهو لم يفعله كان ذلك جورا وظلما

من غيرنا هذا مما اتفقوا عليه خلاف بينهم في ذلك ومما اتفقوا عليه ان
مقدور العبد لا يتصف الرب بالاقتدار عليه لان قدرة العبد
تؤثر في المقدور وتخرجه الى الوجود وقدرة الرب تخرجه ايضا
الى الوجود فلو اجتمعت القدرتان متعلقتين على مقدور واحد
لكان محالا لان احدى القدرتين تخرجه الى الوجود فلا يبقى للاخرى
فيه تاثير فمقدور العبد عندهم لا تتعلق به قدرة الرب ومقدور
الرب لا تتعلق به قدرة العبد لاستحالة مقدور بين قادرين ولم يجعلوا
مقدور العبد مقدور الرب لجنسين لان الاكوان مثلا ما منها
مقدور العبد الا ويتصور ثبوته مفعولا للرب وكذلك ما منها
مقدور للرب الا ويتصور ثبوته مقدورا للعبد لان الباري تعالى يخلق
للعبد القدرة ثم ان العبد يوقع بقدرته ما يشاء فما وقع بقدرة
العبد فلا قدرة للرب عليه ابدا ولا يتصور من العبد ان يقدر عليه
مرة اخرى اذ لا تجوز اعادته عندهم وسنذكر ذلك في بابه ان شاء
الله تعالى فاذا وقع بالقدرة الحادثة مقدور بها لم يخل من ثلاثة
احوال احدها ان يكون حسنا والثاني ان يكون قبيحا والثالث ان
يكون لا حسنا ولا قبيحا كما بينا وله التكليف فانه لا يخلو عن كونه
حسنا او قبيحا وما وقع من مقدور العبد ولم يضمه نطاق التكليف
فانه لا يوصف بالحسن ولا بالقبح وهو مع ذلك مقدور للعبد
وهذه هي اكوانه المقدورة له من حركاته وسكناته في حال نومه
وغفلته ونسيانه فقدرة العبد تؤثر في مقدورها على اي حال
كان من حضور عقله او غفلته واذا اراد الله ان يفعل ما هو مقدور
للعبد اي من قبيل مقدوراته كالاكوان مثلا خلق له عجزا متعلقا
به ثم اخبر عنه هو بقدرته سبحانه وخرج اذ ذاك عن كونه حسنا

طاعة

١٧٥

طاعة او قبيحا معصية لتعلق عجز العبد به وسقوط التكليف
عنه به فيخرج الفعل عندهم عن كونه حسنا او قبيحا وسقوط
التكليف به اذا كان العبد غافلا عنه غير عالم به ولذلك
يخرج عن كونه حسنا او قبيحا اذا تعلق به عجز العبد والعجز
مقدور للرب والغفلة والذهول وما جرى مجراه في مضادة
العلم مقدورات للعبد وهذا ينقض قولهم ان الحسن والقبح
صفتان نفسيتان للفعل المتعلق للتكليف لانه اذا رجع الامر
في سقوط الحسن والقبح الى خلق العجز والغفلة والباري
تعالى متى شاء ان يخلقها خلقها فاذا كان كون الفعل حسنا او
قبيحا صفة نفسية له والصفة النفسية واجبة للموصوف بما لا
تعلق ثبوتها على امر جائز لم يكن لوجوبها معنى البتة وكانوا [illegible]
من تسمية العبد خالقا فيقولون العبد يفعل افعال نفسه
ولا يقولون يخلقها لقرب عهدهم بمباشرة الناس لذلك ولما دامت
ضلالتهم اطلقوا القول بان العبد يخلق وسموه خالقا على الحقيقة
فيقال الرب تعالى خالق والعبد خالق ثم انا بعد ذلك من ابتدع
قولا شنيعا فارق به جميع الاسلام وجمع فيه جملة الاثام فقال
الرب سبحانه وتعالى قادر على المجاز والعبد قادر على الحقيقة
وفسر ذلك باربعة اشيا كلها باطلة فان الباطل لا ينصر الا باطل
مثله ولا ينصر الا بد فقال الرب تعالى عن قولهم قادر
وليس له قدرة وانما هو قادر من صفة نفسه لكونه قادرا صفة
نفسية حال لا توصف بالوجود ولا بالعدم والعبد قادر
وله قدرة ثابتة موجودة قائمة به متعلقة بالمقدور والقادر
بالقدرة قادر على الحقيقة والقادر لا بالقدرة قادر على المجاز

وهو مذهب الشيعة

وطريقة اخرى وهي انهم قالوا العبد قادر على الخير والشر
وعلى ما ليس بخير ولا شر والرب قادر على ما ليس بخير ولا شر
فلا يتصور اقتداره على الطاعات والسيئات فاقتدار العبد
اعم من اقتدار الرب فاذا اطلق اسم القادر على الرب تعالى كان
على حكم الخصوص واسم العبد قادرا على حكم العموم واذا
اطلق الاسم والمراد به بعض ما يتناوله كان مجازا وطريقة
اخرى وهي انهم قالوا الخالق في اللغة يكون بمعنى الموجد ويكون
بمعنى المقدر ويكون بمعنى الكاذب ويتصور من العبد ان
يكون خالقا من الثلاثة الاوجه فيخلق بمعنى يوجد ويخترع ويكون
خالقا بمعنى مقدر مريد ويكون خالقا بمعنى يختلق اي يخلق
كذبا وذلك لا يجوز في حق الله تعالى فان الكذب لا يخلقه الباري
تعالى لكونه قبيحا من صفة نفسه ومن تتعلق قدرته باكثر اجناسا
فهو اولى باسم الاقتدار على الحقيقة نعوذ بالله من الشقاوة واسبابها
وطريقة اخرى وهي انهم قالوا يقدر الرب سبحانه على
ما يقدر عليه بشرط تعلق كونه مريدا له ولا يتصور ان يقدر
ويوجد ما لا يريده واما العبد فانه يقدر على ايجاد ما يريده من
مقدوراته ويقدر على ايجاد ما يستكره عليه من مقدوراته
ويقدر على ما يغفل عنه من مقدوراته فلو قتل قهرا والاقتلت
لخلق فيا ما لنفسه وهو كاره له ولذلك يخطو خطوات
ويقوم ويقعد ويتحرك ويسكن في حين غفلته ونومه
ونسيانه فهو اولى باسم القادر تعالى الله عن قول المبطلين
فاما قولهم بتقييد العبد بالقدرة والرب يقدر بكونه قادرا
فمحال باطل اصلا فان المقدور لا بد وان يتعلق به من القادر
تعلق

١٧٦

متعلق فلو قدرنا ذات القادر متعلقة بالمقدور لكانت ذاته قدرة
متعلقة من صفة نفسها بالمقدور وهذا لا يقول به احد من
العقلاء وان قال المعتزلي ان المتعلق بالمقدور كون القادر قادرا
كان محالا فان التعلق حال للمتعلق وهم قدرت الحال متعلقة
وجب ان يكون لها تعلق بالمتعلق وهو حال وكيف يثبت
الحال للحال وذلك لا يستقيم في حد العقل وما خرة فان من شرط
الحال ان تكون صفة لموجود لا لحال فاقتضى النظر ان يتعلق
بالمقدور موجود مختص بالقادر اختصاص الصفة وهذا هو المعبر
عنه بالقدرة فبطل ما قالوه من كونه تعالى قادرا لا بقدرة واما
قولهم ان العبد قادر على الخير والشر وهي الطاعة والمعصية
وعلى ما ليس بطاعة ولا معصية ولا هو خير ولا شر والرب
انما يوصف بالقدرة على ما ليس بخير ولا شر فان الطاعة والمعصية
لا يتصف عندهم بالقدرة عليها فقولهم باطل ايضا لانه قد ظهر
بالادلة المعقولة والنقلية استحالة كون العبد خالقا وسياتي
القول في ذلك في موضعه ان شا الله تعالى وايضا فان الخير والشر
في كونهما خيرا وشرا راجعين الى قول الرب تعالى في احدهما
افعل وفي الاخر لا تفعل فما تنا وله الامر فيطلق عليه اسم الخير
كما يطلق عليه اسم الطاعة وما تنا وله النهي فانه يطلق عليه
اسم الشر كما يطلق عليه اسم المعصية وقد تقدم بيان
ان الله سبحانه اذا اراد ان يخلق ما هو خير او شر خلق الجزا
للعبد عند المعتزلة وخلق المعجوز الذي لو تعلقت به القدرة
من العبد لكان خيرا او شرا فقد خرج مقدور العبد عن
ان يكون اعم من مقدور الرب وبطل ما موهوا به واما

قولهم كون العبد خالقا يحتوى على معانى الخلق في اللغة كلها فيخلق
العبد بمعنى الاختراع ويخلق العبد بمعنى التقدير ويخلق بمعنى الكذب
ولا يتصور في الالاه الا اثنان فحسب ويستحيل عليه الخلق بمعنى
الكذب وهذا الذى ذكروه باطل اصلا فان العبد ليس خالقا
بمعنى الايجاد وهو الاصل وانما يوصف بانه خالق بمعنى مقدر
ويوصف بانه خالق اذا قدر قولا وقدره قبل ان يكون ثم اخبر
عنه انه كان سمي ذلك الخبر كذبا ويتعالى الله عن الاتصاف
بالكذب ويتنزه عنه سبحانه وتعالى فبطل كون العبد مخترعا
خالقا شيا اصلا بمعنى الايجاد واما قولهم ان الرب لا يقدر
على ايجاد شى الا بارادة تتعلق به والعبد يخلق مع ارادته ويخلق
مع غفلته وهذا الذى قالوه باطل وذلك ان العبد لا يخترع شيا
ولا يوجده سوا كانت له ارادة ام لم تكن واذا بطل كون
العبد خالقا كما سياتى ان شا الله تعالى بطل كل ما بنوا عليه
من الدواعى الفاسدة وراسا فان قدرة العبد عرض وهو لا يصح بقاءه
واذا كان كذلك فلا يمكن به من ايقاع مقدور اذا كان هو وهو
مقترنين في حدوثهما في زمان واحد وسياتى الدليل على استحالة
كون العبد خالقا في موضعه ان شا الله عند ترتيب المسايل
القطعية العقلية والسمعية وثبت ان القدير سبحانه وتعالى
خالق على الحقيقة وان العبد ليس بخالق واذا قيل يعمل العبد
كان تجوزا لا حقيقة وعلى هذا درج ايمة اهل السنة وهو الذى
يثبته الدليل العقلى على ما سيتبين بعد هذا ان شا الله تعالى
قال رحمه الله ونحن الان نرسم على المخالفين ثلاث اضرب
من الكلام فاما الضرب الاول فنتمسك فيه بالقواطع العقلية

في خروج العبد عن كونه مخترعا ونذكر في الضرب الثانى الزامات
للمعتزلة ماخذها المعقول ايضا والغرض منها ايضاح تناقض
مذهبهم ونذكر في الضرب الثالث الادلة السمعية الدالة على
صحة ما انتحاه اهل الحق فصل قال رحمه الله
اما الضرب الاول فينحصر المقصود منه في طريقتين احداهما ان
نقول لخصومنا قد زعمتم ان مقدورات العباد ليست مقدورة
للرب سبحانه وتعالى مصيرا منكم الى استحالة مقدور بين قادرين
وقد وجه اهل السنة عليهم طريقتين من الكلام احداهما
ان يقال لهم اذا زعمتم انه يستحيل ان تتعلق قدرة القديم بما
يقدر العبد عليه او تتعلق قدرة العبد بما يقدر عليه الرب
سبحانه وتعالى وقد انحصرت وجوه الاستحالات في انواع ادسا — لكما
ونحن قد ذكرنا منها جملا قبل هذا فمن اى وجه من وجوه الاستحالات
يستحيل ان تتعلق القدرة القديمة والحادثة على مقدور واحد
قالوا انما يستحيل ذلك لاستحالة مقدور بين قادرين لان
~~احدهما~~ يوثر فيه بقدرته ويخرجه الى الوجود فلا يبقا للثانى
تاثير فيه فتوجه عليهم سوال وهو ان الله تعالى اذا علم ان زيدا
اذا وجد قدر على حركة معلومة عند الله تعالى فنسايلهم عن تلك
الحركة قبل ان يوجد الله زيدا هل كانت مقدورة لله سبحانه
قبل وهل يجوز ان تكون اذ ذاك مقدورة له سبحانه فان منعوا
من ذلك لاستحالة مقدور بين قادرين قيل لهم ما ثم الا قادر
واحد وهو الله سبحانه وتعالى اذ العبد معدوم لم يوجد بعد
فمن اين يستحيل ان تكون تلك الحركة مقدورة لله تعالى ولا قادر ثانيا
في الوجود الا الله سبحانه في الصورة التى فرضناها ولا حيلة لهم في

دفع هذا السؤال وان قالوا هي مقدورة لله تعالى قبل ان يقدر الله
عليها زايدا وقبل ان يوجده قيل لهم فاذا اوجده انقلبت الحركة
التي كانت مقدورة له مستحيلة وفي ذلك قلب الجايز مستحيلا
وهو من احل المستحيلات وهو راس قلب الحقايق ولا مطمع
لهم في الجواب عن هذا الالزام واصله ان الجايز على الحقيقة
هو الذي تصلح المقدرة لايقاعه واذا كان الامر كذلك فكيف
تصلح القدرة لايقاع شي ثم تعود غير صالحة لايقاعه فيؤول
ذلك الى تبدل صفات نفسها وخروجها عن كونها قدرة
مؤثرة يصح بها وقوع الحوادث واختراعها وهذا من ابحل ما
يقدر او يخطر بالبال من ضروب الاستحالات وبيان ذلك ان الزمان
لا يؤثر في الجايز فيصيره مستحيلا ولا يقلب شيا عما هو عليه اصلا
فما من شي يجوز وجوده الا والله تعالى قادر عليه فيما لا يزال
فاذا طال الزمان ووجد عبد من عباد الله قبل علم الله سبحانه
ان حركه ما تقوم به لاجل ذلك انقلبت تلك الحركة الجايزة الوجود
مستحيلة عليه ان يكون خالقها ولو سلم ذلك لكان ابقا الحركة
مقدورة للرب تعالى كما كانت من قبل ذلك وتكون مستحيلة
على العبد ان يخلقها ولا يكون في ذلك تناقض ولا قلب حقيقة ولا
اخراج جايز عن كونه جايزا وهذا اولى مما ان تنقلب مستحيله
بعد ما كانت جايزة فتختل الضرورة العقلية وقلب الضرورة
مستحيل وما ادى اليه كان مستحيلا واذا ثبت ان كل ما يقدر عليه
العبد فقد كان مقدورا للرب قبل ذلك ولم يجز انقلابه عن
جوازه وكونه مقدورا وجب بقاء كونه مقدورا للرب تعالى فما
هو مقدور له اذا وجد فهو منشيه وفاعله وخالقه ومخترعه

وذلك

وذلك مرنج مذهب اهل الحق والطريقة الثانية في الاستدلال
عليهم ونصرة مذهب اهل الحق هو ان نقول الافعال المحكمة دالة
على علم محكمها ثم تصدر من العبد افعال محكمة وهي لما دره منه
احيانا في حين غفلته فلا يخلو اذ ذلك الاحكام من ان يكون دليلا
او لا يكون فان كان دليلا فانه يدل على علم محكمه والعبد غافل لا
علم له حين غفلته وحين صدور ذلك الفعل عنه وانما هو دليل
على علم الله الذي هو مخترعه فان الدليل يدل من صفة نفسه ولا
تتبدل دلالته عما هي عليه اذ الدليل يدل من صفة نفسه وصفة النفس
لازمة لا تتبدل لها ومن زعم ان الصادر عن العبد من محكمات افعاله
لا يدل على علم محكمه فقد اخرج الاحكام عن كونه دليلا واخرم
ركن من اركان الاستدلال لم نبق بدلالة عقلية اصلا وهذا
الالزام جار على اصول المعتزلة ولا جريان له على اصول اهل الحق
من وجهين احدهما ان العبد لا يخترع كما تقدم ذكرنا له والثاني
ان قدرة العبد لا تتعدى في الاقتدار صفات محلها الى محل اخر وما
صدر عن العبد من خياطته ونجارته وكتابته وبنا وغير ذلك من
الافعال المتقنة المحكمة ليست مقدورة له وانما يجري ذلك على
مذاهب اهل الاعتزال القايلين بالتولد عن افعال والوان مقدورة
للعبد وهو باطل على الضرورة اذ لو تعلقت قدرة العبد بشي خارج
عن محله لتعلقت بالسموات والارض في اختراع صفاتها فاعتضد
الدليل وتبين السبيل وتحقق ان العبد لا يخترع شيا ولا يوجده
كيف وهو تقع الحوادث منه وهو غافل ويجب كون المخترع مريدا
ويجب كون المريد عالما فاذا وقعت الافعال في محل العبد وهو غافل
عنها فلا ارادة له ولا علم بما صدر منه ففاعلها الا يعلم من خلق وهو

خليرم

اسم الكتاب تحفة المرشد في الاعتقاد (الجزء الثاني)

اللطيف الخبير قال رحمه الله فان عكسوا علينا ما ذكرناه في
الكسب وقالوا يجب كون المكتسب عالما بما يكتسبه ثم يجوز ان
يصدر منه القليل من الافعال اذا كان ذاهلا غافلا قلنا
لا يجب عندنا في حكم العقل كون المكتسب عالما بما يكتسبه
اذ لو وجب ذلك في الكثير من الافعال لوجب في القليل منها
فان قالوا فجوزوا على ما اصلتموه صدور الافعال الكثيرة من
العبد من غير علم بها قلنا هذا مما نجوزه في موجب العقل
وانما يمتنع وقوعه لاطراد العادات ولو انخرقت لما امتنع في
جائزات العقول ما طالبتمونا به ومدار هذه المسئلة على ان الفعل
المكتسب لا يفتقر الى اراده تتعلق به من محل مكتسبه اذ الاراده
انما تخصص للفاعل ما يفعله واذا كان ما يكتسبه العبد
فعلا لله سبحانه فهو مخصصه ومريده من حيث هو خالقه وفاعله
ومخترعه واذا لم يشترط كون المكتسب مريدا لم يصح كونه عالما
ان يكون شرطا في الفعل المكتسب وانما تكون الاراده فيه شرطا
شرعيا ليصح الامتثال من المكتسب للفعل المكتسب واذا الزمونا
صدور الافعال الكثيرة من القيام والقعود التزمناه عقلا لانه
اذا جاز ان يكتسب افعالا يسيرةً وهو غافل عنها جاز ان يصدر عنه
الكثير منها وهو ايضا غافل عنها ولكنه موقوف على جريان العاده
واستمرارها فلو انخرقت لجاز ان يتحرك الغافل ويسكن السنين
والدهور وهو غافل عن ذلك كله وهذا واقع اذ الاعضا المتحركة
كاليد والرجل تكتسب الحركات والسكنات وهي غافلة ما علمت
قط ما يصدر عنها ولا ما يقوم بها من صفاتها وكذلك اكثر الحيوانات
التي لا تعقل لا تدري ما تاتي ولا ما تدر في الكثر اوقاتها وانما جرت

العاده

العادة في القليل دون الكثير الجوهر الغافل من الانسان حيث يتحرك
الجسد والقلب غافل احيانا وسرمدا فاذا اكثرت الافعال رجع القلب
الى العلم فيعرف ما هو بسبيله وهذه العادة لا يستوي فيها
جميع الناس فرب شخص يكثر سهوه وذهوله واخر يقل ذلك
منه على حسب اشتغال القلب باشيا اخر سيما المشتغلون
بجلال الله وعظمته والفكر في عجايب مخلوقاته في ارضه وسماواته
فلقد ذكر عن سليمان ابن يسار وهو من التابعين انه تهدمت
زاوية من جهة في البيت وهو في الصلاة فلم يشعر بذلك وكان
بناته يقلن اذا دخل في الصلاة تكلموا بما شيتم فان ابانا لا يسمعنا
قد دخل في الصلاة ومراتب الفنا معلومة ثابتة عند مشايخ
الصوفية بان يفني احدهم عن احساسه فلا يعلم اين هو ولا ما يقال
له وقرع الباب رجل على ابي يزيد فقال ابو يزيد ايش تريد قال اريد
ابا يزيد فقال ابو يزيد اين ابو يزيد انا في طلب ابي يزيد فلم يعلم خطابا
ولا احسن جوابا ولذلك قالوا التصوف لا يصح الا باصطلام
باستلاح يعني ان الخاطر اذا استولى على القلب قطعه عن كل
شي واستباح منه كل صفة ويحسبهم ايقاظا وهم رقود فهذه
احوال علمناها بتواتر الاخبار عنهم ويجد من ذلك كل احد على
حسب رتبته واشتغال الخاطر ولقد حكى ابو حامد رحمه
الله ان رجلا كان يهوى جارية له وكانت مرة مريضة شديدة
المرض يخاف عليها من شدة الالم ان تموت وكان يحرك لها
شرابا في الطنجير على النار فتارة يشتغل به وتارة يشتغل
بانينها في مرضها فاشتد عليها الالم فجعل ينظر اليها وهو يحرك
ذلك الشراب على النار حتى ذهل عن نفسه وجعل يحركه على النار

بيده حتى سقط الحجر بيده ولم يحس به وجدا بها واشتغالا عما هو بسبيله
وهذا لا ينكر فلا يشترط حضور القلب مع جميع المكتسبات ولكن
جرت عادة الله سبحانه بان الافعال اذا كثرت رجع ذهن الانسان
اليه فعرف ما هو متلبس به واذا كانت الافعال قليلة قد يذهل
عنها وقد يعلمها كل على حسب عوائده في ذلك فهذا ما نعتقده
في حضور القلب في مسائل الكسب وبالله التوفيق قال رحمه
الله فان قالوا قد ذكرتم عند الكلام في اثبات العلم بكونه تعالى عالما
ان ذلك انما يعلم اضطرارا ولا يتوصل اليه نظرا واعتبارا فهذا
ما اعتبرتموه وهو مناقض لما استروحتم اليه الاحيث قلتم ان الفعل
المحكم دال على كون مخترعه عالما قلنا هذا تلبيس منكم والا تناقض في
الجمع بين ما قدمناه وبين ما استدللنا به الان فانا وان قلنا نعلم
ان المحكم لا يصدر الا من عالم على الضرورة فحقيقة القول فيها
يؤول الى ان المحكم دليل على كون فاعله عالما به من غير احتياج الى
نظر في كونه دليلا وكان الادلة تنقسم فمنها ما لا يعلم كونه دليلا الا
بالنظر ومنها ما يعلم كونه دليلا على الضرورة والذي نحن فيه
من القسم الاخير ولا معنى لكون الشي دليلا على مدلول الا ان يكون
من حيث يجب من العلم به العلم بمدلوله وهذا سبيل المحكم الدال
على علم محكمه فهذا كلام في الضرب الاول هذا الاعتراض توجه
على ابي المعالي رحمه الله لقوله في صدر كتابه الملقب بالارشاد الذي
اغتنينا بشرح نكته في هذا المجموع حيث قال ولا حاجة بنا بعد
سبق المقدمات الى نظر واعتبار في كون الصانع عالما قادرا وادعى
ان ذلك مما يعلمه العاقل على الضرورة فقيل له هذا يناقض ما
سرت اليه الان من ان المحكم يدل على علم المحكم وما علم بالضرورة
فانه

فانه لا يحتاج الى دليل فلا تمس الحاجة الى دليل بل هو بالضرورة يعلم
ان المتقن عالم ولا حاجة الى نظر كما ذكرت قبل عنها فيقول له
في جواب سواله ثم نعطف على ما اجاب هو به رحمه الله اذا
صدر فعل محكم عن عبد فلا يدل على علمه وهو فاعل على الحقيقة
عندكم فما الذي يدل على علمه الاتقان لا يدل على هذا الاصل ولا بالضرورة
يعلم كونه عالما لانه يعلم من صفة نفسه عند زوال غفلته انه كان
غافلا عن فعله لان الغافل لا يعلم انه غافل حتى تذهب غفلته فيعلم
بعدها انه كان غافلا لا يعلم ولا يتكلم في ضميره فعلى هذا خرج المتقن
على ان يعلم كونه عالما بما اتقنه لان الاتقان عندكم لا يدل في هذه
القضية ولا يعلم ذلك بالضرورة فلا يقولنا الاول اخر تم ولا بالضرورة
تمسكتم ثم قال رحمه الله هذا تلبيس منكم فانه لا تناقض بين ما
ذهبنا اليه اولا وبين ما ابديناه اخرا فانا قلنا ان المعنى بكون
المتقن عالما انه يعلم على الضرورة ان المحكم يدل على علمه وان
كونه دليلا على ذلك يعلم لا كونه دليلا بالنظر ومنها ما يعلم كونه
دليلا ضرورة والذي نحن فيه من الضرب الاخير وهذا التقسيم الذي
اشار اليه غير مستقيم وهو مناقض لقوله على اثر ذلك ولا معنى
لكون الشي دليلا على مدلول الا ان يكون من حيث يجب من العلم به العلم
بمدلوله ولذلك قال المشايخ العلم بالدليل هو العلم بالمدلول
وقد تقدم في رتبة الكلام ان ما لا يصح الفكر فيه والغفلة عن غيره
فالعلم بهما علم واحد ومثل اهل التحقيق الدليل بالطريق
الموصل الى البلد المعلوم عند سالكه وهو ان يدخل طريقا ومقصده
بلد يعرفه ولم يسلك ذلك الطريق قبل مدا ما دام في الطريق
فانه لا يعرف هل هو طريق الى بلده الذي قصده ام لا فاذا بلغه

اسم الكتاب شرح الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)

وعرف البلد بعينه وعرف ان الطريق الذي سلكه هو طريق
اليه من غير ريب ولا شك فلو قدرنا العلم بالبلد وعلمنا اخر
بان الطريق وصله اليه لقدرنا انفصاله عن احدهما والعلم بالبلد
ويمتنع علينا ذلك التقدير فانا اذا قدرنا علمنا بالطريق انه
طريق سديد مبلغ الى البلد وقدرنا الا نعلم البلد كان ذلك
ممتنعا لان صحة الدليل هي تبليغه الى المدلول فصحة ذلك
الطريق هي تبليغه سالكه الى البلد المقصود له فكيف يعلم صحة
الطريق ولا يعرف البلد الذي صحته تاديته اليه فالعلم بالدليل
وانه دليل علم بالمدلول وهذا لا ينعكس فان العلم بالمدلول
يصح دون العلم بالدليل وذلك ان الله سبحانه وتعالى هو المدلول
بالادلة القاطعة ويعلم سبحانه بالدليل وبغير دليل والعلم
به في الدنيا على ضربين علم بوجوده وعلم ضروري لا يحتاج الى دليل
وعلم اخر بما يجب ويجوز ويستحيل وهو علم استدلالي ولذلك
قال المشايخ لا يوجد الدليل الا مع مدلوله وقد يوجد المدلول دون
دليله اشارة الى ما ذكرناه من ان الباري تعالى كان ولا دليل والدليل
هو الخلق ولا يوجد الخلق الا مع الخالق واذا كان الامر كما وصفناه
فلا تختلف العلوم بكون الادلة ادلة اذا كان العلم بالدليل هو
العلم بالمدلول كما ذكرناه وهو معنى قوله ولا معنى لكون الشي
دليلا على مدلول الا انه من حيث يحصل العلم به العلم بمدلوله
فانحل ما ذهب اليه اولا من ان العلم بكون المحكم عالما قادرا انما
يعلم ضرورة اللهم الا ان يريد ان العلوم كلها ضرورية كما صرح به
في كتاب البرهان من حيث ان العالم بالشي لا يقدر ان يدفع العلم به
عن نفسه وذلك هو معنى الضروري وهو الملازم للموصوف

به

به لزوما لا يمكنه الانفصال عنه وقد ذكرنا في صدر هذا الكتاب
ان كل علم فانه من قبيل المقدور فان تعلقت به قدرة العبد كان
كسبيا وان تعلق به عجز من العبد كان ضروريا لكن اغلب العرف
والاستعمال عند اصحابنا في تسمية المكتسب من العلوم نظريا
والنظري مكتسبا حتى يتوهم من لا خبرة له بالحقائق انه لا معنى
للمكتسب من العلوم الا كونه ثبت بعد النظر وكذلك غلب
العرف على ان الكون المكتسب هو المراد فيقولون حركة ضرورية
واخرى اختيارية وليس الامر كذلك لانه لا معنى للعلم الضروري
الا ما تعلق به العجز ولا معنى للعلم الكسبي الا ما تعلقت به القدرة
ولكن اجرا الله العادة المطردة بان العلم اذا تعلقت به القدرة
فان وجوده ممتنع الا ان يتقدمه النظر الصحيح في الدلالة المرتبة
حتى اذا استوفى الاركان حصل العلم بالمدلول وكذلك الارادة
الكسبية معناها ما تعلقت به القدرة ومعنى الضرورية ما تعلق
به العجز واما الضرب الثاني وهو التعرض لالزامهم فانه
يشتمل على قواطع لا محيص لهم عنها فمن اقواها ان القدرة
الحادثة على اصلهم تتعلق بالحدوث دون غيره من الصفات
ثم حقيقة الوجود لكل حادث لا تختلف واختلاف المختلفات
يؤول الى احوالها الزائدة على وجودها وليست من اثر القدرة
ومن اصل القوم ان القدرة المتعلقة بالشي تتعلق بامثاله واضداده
والموجودات مشتركة في حقيقة ما هو متعلق القدرة فيجب
تعلق القدرة الحادثة بجميع الحوادث كالالوان والطعوم والروائح
ونحوها كما يجب عندهم تعلق القدرة على حركة بجميع ما يماثلها
ولا محيص لهم عن شي من ذلك اذا انهم لا يقدرون ان يشرحوا ذلك منهم

ان الذوات في حال عدمها ثابته متصفه بصفات انفسها التي
تتجانس بها وتتميز البعض منها عن البعض مثل كون اللون لونًا
والرايحه رايحةً والطعم طعمًا الى غير ذلك من اجناس الحوادث
وانواعها التي ذكرناها في صدر حدث العالم بحسب تعدد اجناس
المخلوقات جواهرها واعراضها وان المعدومات من الجايزات
موصوفات بخصايص صفاتها وهي ذوات متصفه من غير نهايه لاعدادها
ولا غايه لاحادها فمن نوع البياض ما لا نهايه له ومن السواد ما لا نهايه
له ومن الحلاوه ما لا نهايه له الى غير ذلك مما يطول تعدده ويخرجنا
عن مقصود المسله التي نروم بيانها في هذا الموضع ثم زعموا
ان المقدور انما هو حال يطرا بتاثير القدره فيه وهو الوجود
وقد بينا فيما قبل ان الوجود هو الموجود من غير مزيد وانهما
معلوم واحد عند كلامنا في اثبات العلم بالصانع واذا كان
الوجود عندهم حالًا يطرا على الذوات الثابته في عدمها فان
الامر في ذلك لا يخلو اما ان يتبعها الوجود وهي معدومات
في حال طرو الوجود عليها او يطرا عليها وهي موجودات
فان زعموا ان الوجود انما يطرا على الذوات في حال وجودها
فقد اثبتوا لها كونها موجودات فلا حاجه بنا الى طريان الوجود
عليها من حيث هي موجودات اذ ذاك وان زعموا ان الوجود
يطرا على الذوات وهي اذ ذاك معدومه كان باطلًا اذ الوجود
عندهم حال والاحوال لا تتبع معدومًا سيما اذا كان الحال
الطاري هو الوجود وهو نقيض العدم فكيف يطرا الوجود على
ذات موصوفه بما يناقض الوجود الطاري عليه وهذه غايه في
التناقض لا يخفى مدركها على من تامل بادني نظر وتامل ثم نوجه

١٨٢

عليهم طلبتين احداهما ان الفاعل سبحانه وتعالى اذا اراد خلق
بياض بان يخلق له وجودًا الذي هو اثر فيه موجودًا فيه شي يتميز
له بياض عن بياض مثله وقد زعمتم ان المعدومات انما وجبت
اتصافها بخصايص صفاتها التي تتميز لنا على حتى يتصل منها
ما يتصل بدلًا من غيره لعلمه بحاله المختص به وهذا لازم لهم في
الاحوال المختصه بالذوات كالبياضيه ولهذا كانت الذوات
انما تتميز باحوالها المختصه بها فليت شعري بما تتميز الاحوال
المختصه بالذوات عندهم نعوذ بالله من التحكم في صنع الله من
غير برهان والطلبه الثانيه هي ان الفاعل سبحانه وتعالى
اذا قصد ان يوجد بياضًا او غيره من الجايزات انما يخلق له
وجودًا يتبعه والاحوال التي هي صنف الوجود لا يتميز البعض
منها عن البعض فاي وجود يتصل للبياض بدلًا من غيره ولا
يتميز البعض منها عن البعض وهذا ينسد عليهم طريق التخصيص
لوجود بدلًا من وجود اخر ولا محيص لهم عن شي من ذلك
كله وعلى قواعد مذاهب القوم يمتنع ان يكون الباري تعالى
خالقًا اصلًا فان الذوات عندهم ليس بفاعل لها وانما هو
فاعل لوجودها الذي هو حال ليس بذات ثم امتنع ان يحدث
الصانع وجودًا هو حال لما ذكرناه من امتناع تميز حال منها
عن حال اخر واذا لم يتميز لم يتصور العلم بها عندهم اذ انما
اثبتوا للجايزات في حال عدمها صفات تختص بها لتتميز بها
فتعلم فيصح القصد اليها فاذا لم يتميز الاحوال التي هي اصناف
من الوجود كيف تقصد وتعلم وهذا يلزمهم امتناع ان يكون
الباري تعالى فاعلًا مخترعًا ويلحقهم في ذلك بالفلسفه المحضه

اسم الكتاب [illegible]

ويكون قولهم ان الله تعالى خالق تقليدًا لا اصل له على مذاهبهم
والعياذ بالله سبحانه من ذلك ولنرجع الى ما نحن بسبيله
من مقصود الطلب في التعرض لالزاماتهم ما يظهر فيه تناقضهم
فيها فنقول قد اتفق اهل الاعتزال على ان العبد
مشارك للرب تعالى في الخلق والاختراع فيصح من العبد ان يخلق
ويخترع كما يصح ذلك من البارى سبحانه وتعالى عن قول
الزايغين ثم كما لا يخلق البارى سبحانه الذوات وانما
يخلق لها الحال الذى هو الوجود فكذلك العبد ايضا لا يخترع
الذوات وانما يخترع لها الاحوال التى هي الوجود عندهم وهذا
ما ذهب اليه جميع اهل الاعتزال ما خلا النجاريه منهم فانهم
ذهبوا الى موافقه اهل الحق في ان الله سبحانه هو الخالق
لافعال العباد ولا خالق سواه مع مشاركتهم اخوانهم المعتزله
في طرقهم فيما ذهبوا اليه من جميع مذاهبهم المجانبه لاهل
الحق ومن اعجب ما ظهر من تناقض النجاريه انهم قالوا
بان العبد لا يخلق شيا من افعاله ولا من غيرها وانما
الخالق هو الرب تعالى وهو المخترع لكل شي ولا خالق سواه
ثم قالوا بعد ذلك شيا يناقض هذا القول بان قالوا ان البارى
تعالى لا يريد الشر ولا يقصده فيقال لهم اذا كان البارى
تعالى خالق كل مخلوق من المخلوقات منها ما هو خير ومنها
ما هو شر ومنها ما ليس بخير ولا شر فالضرب الذى هو
الخير هو الايمان وجميع الطاعات والقربات والضرب
الذى هو شر هو الكفر وجميع الذنوب والسيات والضرب
الذى هو خارج عن كونه خيرًا او شرًا هي الجواهر وصفات

الجمادات

الجمادات ما خلا الاكوان فانها من صفات الجمادات ولا يشترط
في ثبوتها الحياه ومع ذلك فمنها ما هو خير ومنها ما هو شر اذ قد
ورد التكليف بالحركات والسكنات وهي الاكوان تنزلنا على
اصطلاح الموحدين على ذلك وما عدا الاكوان من صفات الجمادات
التى لا يشترط فيها الحياه فلا يوصف شي منها بكونه خيرًا او شرًا
وكذلك كل صفه لا يشترط العقل في ثبوتها وان كانت من صفات
الحى وذلك كالادراكات وموانعها والقدر واضدادها من انواع
العجز وكذلك وجود الحياه لا توصف بانها خير او شر لانها ليست
بطاعه ولا معصيه وكذلك العقل لا يوصف بانه طاعه ولا معصيه
بل هو اصل لثبوت الطاعات والمعاصي اذ لولا العقل ما ثبت التكليف
ولولا ثبوت التكليف ما اتصف العبد بكونه طايعًا ولا عاصيًا اصلا
على مذاهب اهل الحق فان الطاعه انما هي امتثال امر الله تعالى والمعصيه
انما هي مخالفه امره سبحانه فاذا قدرنا ان لا تكليف فلا امر ولا
نهي واذا اطلق اسم الخير على العقل كان بمعنى اخر لا بالمعنى الذى
تسمى الطاعه به خيرًا ولكنه سمي خيرًا من حيث امكن لاجله تمييز المعاني
والميز بين الحق والباطل لا من حيث هو طاعه اذ ليس العقل مكتسبًا
للعبد وانما هو علم ضرورى بوجوب الواجبات وجواز الجايزات
واستحاله المستحيلات كما تقدم ذكر ذلك في باب حقيقه العقل
وحده في صدر هذا المجموع ولذلك قال بعض المشايخ العقل سبب
الخير والشر اذ هو اصل التكليف ولولاه ما كلف العبد بشي من
انواع التكاليف فلا يثبت للعبد خير ولا شر ولا ايمان ولا كفر ولا طاعه
ولا معصيه الا من حيث كلف ولا كلف الا من حيث عقل فلولا العقل
ما امن ولولاه ما كفر ايضا واذا ورد في كتاب الله سبحانه في شان الكافر

بانهم لا يعقلون كان معناه وجهان احدهما ان يراد بالعقل هاهنا العلم
المكتسب الذي يختص به اهل الايمان بالله سبحانه وبرسوله صلى
الله عليه وسلم فان العلوم تسمى عقولا في مراتبها وقد ذكرنا ذلك
وهذا هو العقل الذي نفيه الكفار والعياذ بالله من ذلك ولذلك
قال بعض المشايخ شر الناس من لم يخلق له من العقل الا على قدر
ما يثبت به عليه التكليف ثم حرم ما عدا ذلك من العقول
والوجه الثاني الذي يمكن ان يحمل عليه الخبر عن ان الكفار لا يعقلون
انهم لم ينتفعوا بعقولهم حتى تركوا النظر والاستدلال واتبعوا طرق
التقليد للآباء والاكابر منهم ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا
السبيلا فلما لم ينتفعوا بعقولهم ولا اثمرت لهم علوما مكتسبة
نظرية مستفادة من النظر في الادلة العقلية التي بينا طرقها اولا
كدلالة التمانع والتخصيص والحدوث وما تفرع منها وترتب عليها
من استحالة الغفلة على المتقن واستحالة العجز على المحدث واستحالة
الاكراه والغلبة على المخصص فلما لم يصل الكافر بنظره في مخلوقات الله
سبحانه الى حقائق العلوم كان كمن لا عقل له اصلا بل انحرف نظره
الى درجة البهيمة في ماكله ومشربه وساير مرافقه المحسوسة
ولم يزد على البهيمة الا معرفة الاسماء النطقية المصطلح عليها
وقد ذكرنا منزلة من لا نظر له في المعقولات عند ضربنا مثالا في ذلك
ولذلك قال تعالى ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا اذا كانت
البهيمة لا عقل له البتة والانسان خلق له عقل يعلم به ولو وفق
للنظر بما يجب ويجوز ويستحيل ثم صار الى اسفل سافلين وهي
درجة البهايم واهمل نفسه ولم يتنبه لحكمة الله في مخلوقاته ولا
لبراهينه في مصنوعاته وقد نبهنا الحق سبحانه بقوله فاعتبروا يا اولي

الابصار

الابصار ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات
لاولي الالباب فبهذا المعنى قال ان الكافر لا يعقل لا بمعنى انه لا عقل
له بل له عقل لا يعمل به كمن بيده سيف لا يضرب به والله يهدي
من يشاء الى صراط مستقيم ثم نقول للمعتزلة ما عدا النجار والاشعري عه
اذا كان العبد خالقا لوجود الصفات التي ورد بها التكليف دون الافعال
التي ورد بها التكليف فكيف يختص اقتداره بوجود بعض الاعراض
دون بعض والوجود عندكم حال لا يختلف لان الاحوال لا توصف
بالمماثلة ولا بالمخالفة فاذا كان العبد قادرا على وجود حركة لا
على نفس الحركة فليكن قادرا على كل وجود من حيث لا يختلف
الوجود وذلك يجر الى ان يكون العبد قادرا على وجود الالوان
والروايح والطعوم وساير الاعراض ولا محيص لهم عن شي مما
وجهنا عليهم في ذلك ثم نقول لهم كيف ترتب التكليف بمطالبة
العبد بمقدورات لا تمر عليها الازمنة اذ الوجود حال عندكم ولا
توصف بالوجود وقد تبين ان الوقت مقارنة موجود موجودا في
~~حدوثه~~ والذوات عندكم لم تزل ذواتا فلا اوقات لها اذ ليست
الذوات حوادث على اصولكم فاذا طولب العبد بعبادة موقتة فما المفهوم
من ذلك ولما يضاف الوقت منها فان زعموا ان الموقت بالوقت هي
الذوات كالحركة في الصلوات وغيرها كان باطلا لان ذات الحركة لا
اول لها فلا زمان لها كالقديم الذي لا تمر عليه الاوقات اذ هي مقارنة
الموجودات في حدوثها وان اضافوا الوقتية الى الوجود الذي يتعلق
به قدرة العبد وهو حال عندهم لم يصح ذلك من حيث ان الوقت
مقارنة موجودين في الحدوث والوجود للحادث عندهم حال لا يوصف
بالوجود فكيف تصح مقارنته وجودا اخر في حدوثه وايضا فان حال

اسم الكتاب ... الاعتقاد (الجزء الثالث)

الوجود بعد تعلق القدرة كهو قبل تعلق القدرة به اذا كان لا يوصف
بالوجود هو ولا بالعدم قبل تعلق القدرة ولا بعده ولا بد للحادث المقدور
من ثلثة احوال حالة عدم وحالة حدوث وحالة بقا واستمرار
فاما حالة العدم فانه يختص فيها بالفنا والتلاشي واما حالة
الحدوث فهو تاثير القدرة واما حالة البقاء فلا تعلق للقدرة به اذ
الباقي لا يفعل ففي عدم المقدور تكون القدرة صالحة لايجاده
وفي حال الحدوث تؤثر القدرة فيه ولا صلاحية لايقاعه الا من وجهين
احدهما تقدير التماثل فان القدرة صالحة لايقاعه والوجه الثاني
تقدير عدم المستمر الباقي ثم تكون القدرة صالحة لايقاعه مرة اخرى
وهذه هي الاعادة بعد البداءة وهي جايزة عند اهل السنة وللمعتزلة
فيها خبط سياتي الكلام عليه في موضعه ان شا الله تعالى فاذا كان
الوجود حالا لا يوصف بالعدم ابتدا ولا بالوجود ثانيا فكيف
يتصور ان يكون مقدورا وليست القدرة ابتدا صالحة لايجاده
اذ لا يوصف بالوجود لكونه حالا عندهم ولا له وقت يختص فيه
بوجود اذ لا يتصف بالوجود فلا صلاحية للقدرة لايقاعه ولا تاثير
لها على حدوثه اذ الوجود عندهم هو الحدوث بعينه ولا يوصف
الحدوث بالحدوث فان تقدير ذلك يودي الى لزوم التسلسل وهو
من المستحيل فانه لو حدث الحدوث لحدث بحدوث ولاحتاج حدوثه
الى حدوث اخر ولتسلسل القول به ثم زعموا ان الوجود الذي هو حال
طاري بالقدرة على الذوات المستمرة الثبوت في حال العدم وقبل الوجود
اذا ثبت لها بالقدرة فانه يبقا للذات التي هي موصوفة به حتى تنعدم
الذات وهذا يمنع ان تنعدم الذوات بعد وجودها وقد قضت
العقول بضرورتها وبديهتها بجواز عدم ما وجد حادثا فان العقل

يساوي بين وجود الحادث وعدمه في الجواز فاذا قدروا الوجود
الطاري بالقدرة على الذات الثابتة في العدم واثبتوا لها البقا ١
فلا يصح عدم الذات التي هي موصوفة بوجود باق فان ذلك يودي
الى ان تتصف الذات بالوجود والعدم معا في حالة واحدة فهي على
ذلك لا تزال موجودة ما ثبت بقاء وجودها الذي هو حال لها ثابتة
من اثر القدرة وهذا الوجود لا يقبل العدم اذ هو حال فلا ينعدم
على ذلك واذا لم ينعدم لم تنعدم الذات التي هي موصوفة به
فقد انسد عليهم طريق جواز انعدام الحوادث المعلوم جوازه
بالضرورة وكل اصل يقضي بابطال الضرورة ويودي اليه فانه
هو الباطل دون الضرورة اذ لو تطرق الريب والشك في تصحيح ما
قضت به الضرورة لم يتصور ثبوت علم بمعلوم اصلا ولكان
الناس كامثال البهايم مقتصرين على المحسوسات علما بها دون المعقولات
ولا خفا بذلك ولكان لا حقيقة في الحقيقة ومن قضا بريب في الضرورة
قيل له انعلم ذلك ام لا تعلمه فان ادعى انه يعلم ذلك قيل له اتعلمه
جـ~~الـ~~ ~~عقلا~~ او شرعا فان ادعى العلم بعدم الثقة بالضرورة
من جهة الحس كان باطلا فان صحة العلم بالضرورة وغيره مما لا
يتصور الوصول اليه من جهة الحواس والادراكات اذ ليس هو من
المتغيرات التي يدرك تغيرها بالحواس وان زعم انه يعلم عدم الثقة
بالضرورة عقلا كان ذلك غاية في التناقض من حيث حكم بصحة
عقله على فساد عقله وهذا لا خفا ببطلانه وان زعم انه انما يعلم
الاسترابة في الضرورة من جهة الشرع وادلته فذلك باطل من وجهين
احدهما ان ادلة الشرع منحصرة في منقول وفي قياس على منقول
فالمنقول الكتاب العزيز وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والقياس

اسم الكتاب نكت [illegible] في الاعتقاد (الجزء الثاني)

هو ما فهم معناه من قوله عليه السلام او من كتاب الله سبحانه ونقل
وفهم علة الحكم ثم اطرد الحكم باطراد العلة قياسا على الاصل ولا
يوجد في المنقول ما يومي ضرورات العقول ولا يوصل القياس
الى فساد العقل كيف والقياس نتيجة العقول وثمرته على ما
يثبت معناه في علم اصول الفقه والوجه الاخر ان فهم الشريعة لا
يتصور البلوغ اليه الا من حيث صحة العقل والثقة بالضرورة
فيما تقضي به اذ يستحيل ان يعلم الرسول صادقا من لا يعلم مرسله
خالقا صادقا فان المعجزة شاهدة بتصديق مدعي النبوة وانما تشهد
بصدقه من حيث ان الله تعالى فعلها خارقا للعادة وخصه بها لتدل
على صدقه فيما يدعيه من الرسالة والعلم بان الله خالق وانه
قد خرق العوايد بظهور المعجزة لا يكون الا عن نظر واستدلال
ولا يتوصل الى صحة الدليل الا بشهادة الضرورة في قضايها بوجوب
الواجبات وجواز الجايزات واستحالة المستحيلات فكيف يتصور
ان يستدل بادلة الشرع على وهن الضرورة وطريق العلم بصحة
شهادة الضرورة له بالصحة فلا محيص عما قضت به العقول في
مواردها ومصادرها فان قيل قد راينا كثيرا ممن حكم عقله
قد ضل وما اهتدى قلنا ليس ذلك في مراتب الضرورات وانما
هو راجع الى فساد النظر وصحته فمن نظر نظرا صحيحا في دليل مرتب
وحصر حصرا صحيحا ثم سبر وقسم وشهدت له الضرورة في
عمل تقسيمه بصحة الصحيح منها وفساد الفاسد فانه يقطع على
مدلوله ويقطع بصحة دليله ومن استراب بعد ذلك فانما هي
تقديرات فاسدة تتكلفها النفوس غير المطمينة وخواطر لا اصل
لها واذا رجع الى نظره ودلالة عقله عرف فساد ما خطر به مما يوهن

الدلاله

الدلالة ومن هذا الموضع خرج من ارتسم برسم السفسطة فان السوفسطائية
لم يثقوا بعقولهم حيث ارتقتهم وتعدوها باتباع الخواطر الكاذبة
والتقديرات الفاسدة حتى صحبهم الشك في المحسوسات ثم جوزوه
توهموا وقوعه فاذا نظر الى ابيه او اخيه او منزله او زيد او عمرو
وجوز ان يكون ذلك منه اعتقادا جهلا وقال يجوز ان يخلق الله لي
ظنا او جهلا ان هذا هو زيد وليس هو زيدا فاذا اثبت له الجواز قال
ولعل هذا الجايز قد وقع فلعل ليس هذا زيدا وقد اعتقدته زيدا
باعتقاد فاسد فلا يتصور منه طمانينة الى معلوم سوى كان معقولا
او محسوسا والمسدد النظر يعلم مع الجواز ان ذلك الجايز لم يقع
لثبوت العلم بالوقوع ولو انصف السوفسطائي وحقق نظره لوجد
القطع بان هذا زيد فيتحقق وقوع العلم به ويبقى الجواز على اصله
فلا يتشكك جواز وجود الجهل في وقوع العلم باحد الجايزين والذي
يحقق ذلك العلم بان الجايزين معا لا يصح ثبوتهما الا على البدل
بان يكون احدهما بدلا من الاخر وهذا موطن يتصور التشكك فيه
حتى يقول القايل لعل اعتقادي بان الجايزين معا لا يثبتان جهل
بل يجوز ان يكون عمرو وزيدا عمرو معا ولا يستطيع احد من
العقلا على تجويز هذا المال لم يكن ذلك من تخصيص احد الجايزين
وهذا ينبهك على ان المتشكك في وقوع محسوسه انما قدر غير
ما احس فوجده جايزا ويكون معنى ذلك قول القايل لو لم اعلمه
واقعا لكنت اعلمه غيره واقع والعلم بوقوع احد الجايزين ليس
طريقه ضرورة العقل بل طريقه الحس او الشرع او التواتر وهنا
يتصور تقدير الجواز مع العلم بوقوع احد الجايزين ومن هذا
الباب يدير المومن في نفسه تقديرات فاسدة وهو يعلم على

اسم الكتاب تبصرة ... في ... اعتقاد ... (الجزء الثالث)

... الاسلام ...

القطع فسادها فلا يضره ذلك مع العلم بصحة ايمانه وثبوت
برهانه ولذلك قال الصحابة رضي الله عنهم يجد احدنا في
نفسه اشيا يود ان لو يخر من السما ولا يجد ذلك فقالوا
ان الشيطان ياتي احدنا فيقول له من خلق كذا فيقول الله
فيقول من خلق كذا فيقول الله فيقول له هذا الله فمن خلق
الله وهذا الخاطر قد علموا فساده ولذلك نسبوه الى الشيطان
مع علمهم ان الله تعالى قديم لا اول له وما لا اول له لا يتصور
ان يكون مخلوقا الخالق كيف ويجب ان يتقدم الخالق على المخلوق
بما لا اول له ومن يتقدمه غيره فليس بقديم كيف ولم يصر صاير
الى حدوث الباري بل يقول جميع العقلا من المومنين وغيرهم
بان الله تعالى ازلي لا اول له ولذلك قال بعض المشايخ
قد اطمانت نفوس العقلا على قدم الباري سبحانه وتعالى
وعلى انه حي وعلى تنزيهه عن النقايص ومن وصفه سبحانه
بما يوهم نقصا او يشبه شخصا فانما قال ذلك لاعتقاده
ان ذلك هو الكمال لما نصرف جمله الى الفرق بين النقص والكمال
فهو اذا معتقد تنزيه باريه عن النقص غير انه قد لا يعلم
فرقا بين كمال ونقص حتى توهمت طايفة من الحشوية ان
اقتداره ان يجمع بين الضدين كمال يجب ان يتصف الباري
تعالى به وتوهموا انه لو لم يتصف بذلك لكان ذلك نقصا
والنقص منه ان يكون عاجزا عن ذلك والعجز لا يليق به وهذا
لجهلهم بما يتعلق به القدرة مما لا تتعلق به وهم طايفة غلب
عليهم وهم التعظيم بمجرد التقليد ولم يحققوا ما يقع به
التعظيم على الحقيقة ولم يعلموا ان الجمع بين الضدين ليس بشي

اصلا لعلمهم انه لا تتعلق القدرة به لكونه واجب العدم ولو
كانت القدرة صالحة لايقاع العدم الواجب لكانت صالحة لانتفا
الوجود الواجب وللزم منه ان تتعلق قدرته تعالى بنفسه
وبصفاته ولما لم يتصور ذلك لوجوبه سبحانه وتعالى ولوجوب
صفاته ولم يلزم من ذلك ان يكون عاجزا عن ايجاد نفسه
او صفاته فكذلك لا تتعلق القدرة بايقاع مثل له سبحانه لاستحالة
ثبوت مثل له ولا يلزم من ذلك ان يكون عاجزا فكذلك الجمع
بين الضدين لما وجب عدمه لم تتعلق القدرة بوجوده لان
ما يجب عدمه يستحيل وجوده ولا يلزم من امتناع تعلق
القدرة به ثبوت العجز عنه لانه لا يعجز الا عما يتصور الاقتدار
عليه وسنذكر ذلك في باب ذكرنا الاستطاعة وحكمها ان شا
الله تعالى بتمامه حتى يتبين ان العجز لو تعلق بالجمع بين الضدين
لوجد الجمع بين الضدين ويتبين فيه ان القدرة تقارن المقدور
وان العجز يقارن المعجوز عنه ومن ساء نظره في المعقولات
او ركن الى التقليدات تاه في بحار الضلالات فتراه يوجب على الله
ما يستحيل ويحيل عليه سبحانه ما يجوز كحكم القدرية باستحالة
وجود افعال العباد على الله سبحانه وتعالى وكايجاب الظاهرية
الحشوية الجوارح في حقه تعالى من اليد والقدم والوجه
والعين وكتجويزهم الجمع بين الضدين عليه سبحانه واذا سيلوا
عن اجتماع الضدين قالوا هو مستحيل في عقولنا وهو جايز
في قدرته سبحانه فقد حكموا بكون العقل جاهلا ولم يثقوا بقوة
العقل لتوهمهم ان المستحيل شي يتصور ثبوته فلو لم يقدر
عليه لكان عاجزا كيف ولا تتعلق القدرة بفعل لا شي لانه قول الجاهل

١

فعل الفاعل لا شيء وقوله لم يفعل شيئا لا فرق بينهما وكيف يتصور
الاقتدار على المستحيل وكالجمع بين الضدين وهو لا يتجانس
فيتنوع منه ولا يتنوع فيكون قد تبين تنوعيه في جنسه ولا يتصور
كونه صفة لشيء ولا موصوفا بشيء وقد تبين فيما قبل ان
الموجودات لا تخرج عن كونها صفات او موصوفات ومن
تخبط في امثال هذه المخايل فهو من اهل الجهالة وموصوف
بالضلالة فثبت بذلك ان الضروره اصل للعلوم النظريه
وهي الشاهد الذي لا يخطي قال رحمه الله فان قالوا اما
الزمتمونا في الاختراع ينقلب عليكم في تعلق القدره كسبا
فاذا تعلقت القدره بنوعي من الاعراض لزمكم على ما الزمتمونا
تجويز تعلق القدره الحادثه بجميع الحوادث وان لم تلتزموا
ما عكس عليكم لم يستقم لكم ما الزمتمونا قال رحمه الله
قلنا القدره الحادثه لا تتعلق عندنا بمحض الوجود بل تتعلق
بالذوات واحوالها والذوات مختلفه باحوالها فلا يلزمنا
متى حكمنا بتعلق القدره بشيء الحكم بجواز تعلقها بما يخالفه
وانما عظم موقع هذا الكلام على المعتزله من حيث قالوا لا
تتعلق القدره الا بالوجود ثم الوجود في حقيقته لا يختلف
اما قوله رحمه الله ان القدره الحادثه تتعلق بالذات واحوالها
فما لحل ولا جريان له على قواعد اهل الحق فان كل مقدور للعبد
فان الله خالقه عند اهل السنه فلو كانت احوال الذوات
المكتسبه مقدوره للعبد تتعلق بها قدرته لكانت فعلا لله
سبحانه ولا يجوز في العقل وطريقه كون الاحوال مقدوره اذ
لو كانت كذلك لا تصفت بالوجود ثم بالعدم وقد تبينا استحالة

اتصاف

اتصاف الاحوال بالوجود او العدم فان اتصاف الاحوال بالوجود
يودي الى التسلسل من حيث انها لو كانت الحال موجوده للزم
اتصافها بحال تتميز بها وللزم في حالها ما لزم فيها وذلك
يفضي الى ثبوت موجودات لا نهاية لها وبطلانه معلوم على
الضروره وكذلك لو وصفت الحال بكونها معدومه لاستحال في
العقل ان تتصف بها موجود اذ العدم لا يكون صفه ولا موصوفا
ثم الحال انما تتصف بها الذات عند وجودها فلو كانت الحال
معدومه لم يكن تتعين لها وقت تتصف بها الذات فانها اذا
كانت معدومه عند وجود الذات المتبوعه وكانت قبل ذلك
ايضا معدومه لم يتعين لها زمان في اتصاف الذات بها واذا
امتنع ان تتصف الحال بالوجود وامتنع ان تتصف ايضا بالعدم
لم يتصور القول بجوازها اذ انما يتصف بالجواز ما يكون
معدوما ثم يتقدر موجودا بعد عدمه واذا امتنع ان تكون
الحال جائزه امتنع ان تكون مفعوله على ان الادله القاطعه
حاكمه بان العبد لا يخترع ولا تؤثر قدرته في مقدوره البته
وانما الخالق الموجد رب العالمين فلو كانت الحال التابعه
مقدوره للعبد لكان مستاثرا بها اختراعا بقدرته كما ذهبت
اليه المعتزله في قولهم ان العبد يخلق الحدوث الذي هو الوجود
وهو حال عندهم وقد تقدم القول في الرد عليهم وكذلك لا تكون
الحال متعلقا للقدره الحادثه على جهه الكسب من غير تاثير
فيها لما تقدم من ان المقدور بالقدره الحادثه يتقدر بها وانتقدم
عليه والحال لم تختص ثبوتها بزمان معين اذ لم تكن معدومه
ثم عادت موجوده وايضا فان المقدور بالقدره الحادثه يجب ان

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد للامام الباقلاني
... لشيخ الاسلام ...

يتحد ولا يتعدد لجواز العجز عن شيء مع القدرة على شيء اخر فلو قدرنا
تعلقا للقدرة الحادثة بالمقدور واحواله لكان للقدرة الواحدة
متعلقات كثيرة اذ احوال المقدور متعددة ولو كان كذلك لساغ
العجز متعلقا بالبعض منها مع تعلق القدرة بالبعض منها وذلك
يودي الى ابطال صفة نفس القدرة والى قلب الجائز مستحيلا وذلك
ان القدرة لو تعلقت بمقدورات متعددة لتعلقت بها من صفة نفسها
اذ قد تبين ان التعلق صفة نفسية للمتعلق وقد تقدم بيان ذلك
في هذا المجموع اولا وايضا فان المقدور بالقدرة الحادثة يجب تعلقها
به من صفة نفسها فاذا كان متحدا تضاد وجود القدرة عليه
ووجود العجز وقد تبين تحقيق ذلك في باب الوحدانية واذا
تعددت المتعلقات لم يتحقق التضاد بين القدرة والعجز لتعدد
المتعلقات فلزم جواز تعلق العجز بالبعض منها مع تعلق القدرة
بالبعض ولو كان الامر كذلك لبطلت صفة نفس القدرة في تعلقها
ولا تجتمع الضدان العجز والقدرة في محل واحد على بعض متعلقات
القدرة وان منع ذلك مانع فقال لا يجوز العجز عن بعضها مع القدرة
على بعضها كان ذلك حكما منه بانقلاب الجائز مستحيلا وتلك
الحقائق بما تحيله العقول فان الحكم لا يستند الى فاعل اذ لا
مفعول في تبديل صفات الانفس للفاعل ولا يكون تبديل الحقائق
جائزا اذ ليس بفعل فلا يكون الا مستحيلا قطعا وايضا فان
المقدور بالقدرة الحادثة يجب ان يكون قايما بمحل القدرة لا في
محل اخر اذ لو تعلقت القدرة القايمة بمحل بصفة في غير محلها
لوجب وجود محل المقدور بها قايما بمحل غير محلها ولا يصح وجوده
الا في محله وجب عند وجود القدرة عليه وجود محله ولكان

على

على هذا وجود محل القدرة مع محل المقدور شرطا ومشروطا
وقد بينا فيما قبل هذا ان الشرطية لا تصح الا بين جنسين مختلفين
غير متماثلين كما ان الضدية لا تكون الا بين نوعين تحت جنس
واحد كلونين او طعمين او رائحتين الى غير ذلك من انواع المتضادات
فلو شرطنا جوهرا في جوهر مع ثبوت تماثل الجواهر لكان وجود
احدهما متوقفا على وجود الثاني وخلاف ذلك معلوم على الضرورة
اذ يجوز تقدير وجود جوهر مع عدم جوهر اخر بل يجوز وجود جوهر
واحد حتى لا يكون في العالم جوهر اخر ولا يلفنا عند تقدير ذلك
امر مستحيل وقد ذكرنا الرد على من منع ان يتحرك الجوهر الواحد
على انفراده اذ توهم ان الجوهر انما يتحرك في جواهر وذلك باطل
لان الجواهر لا تتداخل ولكنها تاتلف ولو جاز تداخل الجواهر لرجع
العالم كله الى حيز خردلة واحدة ولبطل معنى الكبر والصغر
في حق الاجسام واذا تبين ذلك فكل جوهر انما يختص بحيزه وينتقل
منه الى حيز اخر فهو لا يزال يعمر حيزا يتحيز فيه ولا يقال تحيز الجوهر
في جوهر اخر اذ لو كان كذلك لكان كل واحد منهما متحيزا في الثاني
ولادى القول في ذلك الى التداخل الذي ذكرناه انفا ولبطل معنى
الكثرة والقلة في عدد الجواهر وبطلان ذلك معلوم على الضرورة
بشاهد الحس فان استشهد قايل ذلك بان جوهرين لو كانا
في الوجود متباعدين لكانا ليس بين احدهما والثاني بعد ومسافة
واذا لم يكن بينهما بعد وجب ان يكونا مجتمعين لان المجتمعين
من الجواهر ليس بينهما مسافة ولا بعد لان حقيقة البعد والمسافات
انما ترجع الى عدد جواهر حايلة بين جوهرين فاذا لم يكن بينهما جواهر
فهما مجتمعان فالجواب ان المسافات تكون بعدد جواهر حايلة

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
[illegible]

بين الجوهرين وتكون بعدد احياز وهي تقديرات جواهر ومما يدل على
ذلك ان الجوهر قد يفارق حيزًا الى اخر ولا يفارق الجواهر المتلا
صقة ومثاله انا اذا قدرنا خطا من عشرة جواهر طولا من غير عرض
ثم قدرناه متحركا على طوله مستقيما مستقيلا بكليته فلا خبر
ان المتطرف الاخير من جواهر الخط قد زال عن حيزه الذي كان
فيه الى حيز الجوهر الذي يليه وكذلك انتقل الجوهر الثاني الى حيز
الثالث وكذلك الى العاشر منها وينتقل العاشر الى حيز امامه
من فراغ يصير شاغلا له بعد ان لم يكن يشغله وجاحد ذلك
منكر للضرورة وكذلك اذا قدرنا شخصًا ذاهبًا الى جهة من الجهات
فان دواخل جسمه تتبدل جواهرها من احياز الى غيرها ولا تفارق
بعضها بعضًا في تلاصقها وقد زعم الاستاذ ابو اسحاق رحمه الله ان
الجواهر التي في دواخله لم تتبدل احيازها وذلك مكابدة للحق ومعاندة
للضرورة فانا اذا قدرنا وصوله الى موطن لم يحله قبل ذلك ثم قدرنا
تفريقًا في اجزاء بدنه وجدت الجواهر التي في دواخل بدنه قد تبدلت
عليها الاحياز اذ كانت بالامس في موطن ثم عادت اليوم في موطن
اخر والحق احق ان يتبع واذا لم تتداخل الجواهر فلا يشترط جوهر
في وجود غيره من الجواهر اذ صفات كل واحد منها تختص به ولا تحل
في غيره وكذلك حيز كل واحد منها يختص به ولا يشاركه فيه جوهر
اخر ولو امتنع تحرك جوهر الا ان يوجد بازائه جوهر لادى ذلك
الى جواهر لا نهاية لها ووجود ما لا نهاية له محال وذلك ان الجوهر لو
احتاج عند تحركه الى جهة الى جوهر اخر لكان ايضا محتاجا من كل
الجهات الى جواهر تواجهه منها اذ التحرك الى كل جهة على البدل
جائز غير ممتنع ثم كذلك القول في الجواهر المواجهة للجوهر فانها

يلزم

يلزم فيها ما يلزم في الجواهر التي فرضنا الكلام فيها فيؤدي ذلك الى
تسلسل وجود جواهر لا نهاية له قال رحمه الله ثم مما يحتج به على
عليهم انهم قالوا القدرة الحادثة لا يتاتى بها اعادة ما اخترع بها
اولا ومعلوم ان الاعادة بمثابة النشاة الاولى ولذلك استدل
الاسلاميون على اقتدار الرب تعالى على الاعادة باقتداره على
ابتدا الفطرة وقد نطق بذلك نص الكتاب واحتج الرب تعالى
على منكري الاعادة بالنشاة الاولى فقال سبحانه وتعالى قل يحييها
الذي انشاها اول مرة وقال تعالى وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده
وهو اهون عليه اي وهو هين عليه اذ ليس شي اهون على الله
تعالى من شي اخر ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فيكون اهون
بمعنى هين وقد قيل ان الضمير في عليه يرجع الى الخلق المعاد ومعناه
ان الله تعالى خلق الانسان واجراه في اطوار التقديرات من نطفة
الى علقة الى ما بعد ذلك من تمام خلقته فاذا اعاده في الاخرة الف
اجزاه على شكله الذي اباته عليه من غير ان يديره في اطوار النطف
فكان ذلك اهون عليه والاشتراك في الصفة هو الاصل في المفاضلة
فلا يقال هذا احسن من هذا حتى يكون الاخر المفضول ايضا حسنا
وقد تقدم ذكرنا لذلك عند الكلام على حقيقة الحسية اذ يقال
هذا اجسم من هذا وتحقيق هذا الباب ان الاعادة هو المعاد
بعينه فكما جاز ثبوته مقدورًا ابتداء جاز ثبوته بعد عدمه ثانيا
اذ ليست الاعادة شيئا زائدا على وجود المعاد وانما هي تسميه
نظرا عليه عند تجدده واعادة بعد العدم وانما ذهبت المعتزلة
الى ما ذهبوا اليه لاصول فاسدة التزموها ومذاهب لانفسهم
انهم قالوا ببقا بعض الاعراض وامتناع بقا بعضها واما التي لا تبقى

اسم الكتاب نكت ... [illegible]

عندهم بانها تختص في وجودها بزمان لا يجوز عندهم وجودها الا فيه
حتى [illegible] فانها لو وجدت بعد عدمها لكانت قد وجدت في زمانين
وذلك يودي الى بقايها زمانين اذ لا يعتد بالعدم المتخلل بين الوجودين
وما كان كذلك عندهم فان اعادته ممتنعه لما ذكرناه وسوا كانت
مقدوره للعباد او للرب سبحانه وما كان من الاعراض باقيا فينقسم
فمنها ما هو مقدور للعبد ومنها ما هو مقدور للرب سبحانه فاما
ما هو مقدور للعبد اذا انعدم فلا يجوز اعادته عندهم لوجه اخر
سوا ما ذكرناه وذلك ان القدره الحادثه تتعلق بالمقدور قبل الحدوث
عندهم بزمان واحد ولا تعلق لها به زمن الحدوث فتختص تعلقها
به بذلك الزمان فاذا انعدم بطريان ضد عندهم فلا يجوز اعادته
لانه لو قدرت اعادته لم يخل اما ان يعيده العبد او يعيده الرب سبحانه
فان قدر معادا للرب سبحانه كان محالا عند المعتزله اذ مقدور
العبد يستحيل ان يكون مقدورا للرب سبحانه لاستحاله مقدور بين
قادرين على ما سنذكره من مذاهبهم ونرد عليهم وان قدر معادا
بقدره العبد كان ايضا محالا عندهم لان قدرته قد تعلقت به قبل
حدوثه فلا يجوز ان تتعلق به بعد ذلك لئلا يبطل اختصاص القدره
به قبيل حدوثه واما الجواهر عندهم فلا يجوز ان ينعدم البعض
منها ويبقا البعض وقد علم اهل الاسلام ان من الجواهر ما لا ينعدم
كالجنه والنار والعرش والكرسي الى غير ذلك وانما صاروا الى
عدم بعض الجواهر وبقا بعضها مستحيل لانه نتيجه قولهم بقا
بعض الاعراض وذلك ان العرض اذا بقي فلا ينعدم الا بطريان
ضد في محله فالجوهر على هذا لا يزال متصفا بالاعراض فلا يوجد وقت
يصح فيه عدمه لان كل زمان انما يصادفه موصوفا ولا سبيل

الى القول بعدم الجوهر في الزمان الذي يكون فيه موصوفا اذ انما
ينعدم الجوهر على الحقيقه عند انقطاع الاعراض عنه بان يخلق الله
تعالى له عرضا يتصف به واحدا من كل جنس فينتفي ما اداه اليه
من صفه نفسه لانه شرط في الاعراض ولا يتصور ثبوت شرط
دون مشروط وقد تقدم ذكر رتبه الشرطيه فهذا سبيل انعدام
الجواهر عند اهل السنه وقد تخبطت المعتزله في جواز انعدام الجواهر
تخبطا بان فيه عيهم وجهلهم فمنهم من ذهب الى ان الجواهر لما
كانت ذواتا في عدمها ثم طرا عليها الوجود وهو حال لا يعبرون
عنه بالحدوث كان حكم الجواز جاريا على وجودها دون ذواتها
فلما لم يتصور ان تكون موجوده بانفسها لم يتصور ان تنعدم في
انفسها وهاولاء قد صرحوا بقدم العالم ووجوب الجواهر وقد اخرجوا
الجواهر والاجسام عن كونها جائزه وصرفوا الجواز الى وجودها الذي
هو حال عندهم دون ذواتها ولما استشعر الجبائي ذلك وعلم
ما يلتزمه القائل بذلك من انواع الكفر والضلال سلك مسلكا اخر
وتبعه على ذلك ساير المعتزله فقال تنعدم الجواهر بان يخلق الله
تعالى عرضا هو فنا تنعدم به الجواهر وهذا الذي ذكره خروج عن
قضيه العقل اصلا ولا جريان له على اصولنا وهو ايضا لا جريان له
على اصولهم فان العدم لا يفعل اذ لا تاثير للقدره في لا شي ثم العدم
لا يوصف ولا يتصف به غيره وعلى اصول المعتزله ايضا لا يتصور
صدور العدم عن فاعل اذ لا يفعل الفاعل عندهم الا الوجود وهو
الحدوث الذي يتصف به الذوات الثابته في العدم واذا قدر الفنا
مفعولا ولا ذات له لم يخل ان تتعلق القدره بنفس العدم او بوجوده
وهو الحدوث عندهم الذي تتعلق القدره به فان زعموا ان القدره

اسم الكتاب نكت ... في ... الاعتقاد (الجزء الثالث)

تتعلق بنفس المعدوم كان بحالة اذ العدم لا نفس له ولا تتبدل له حاله
التي كانت عليها ... القدرة اذا تعلقت بالمعدوم الجايز الوجود
ابرزته الى الوجود ولا يتصور ان تتعلق القدرة بالمعدوم ثم تصيره
عدمًا اذ لو كان كذلك لم يكن لها تاثير فيه لانه بقي على ما كان
عليه قبل تعلق القدرة به وان زعموا ان القدرة تتعلق بوجوده
وهو حال له كما قالوا عن ساير المقدورات كان ايضا محالا فان العدم
نفي محض لا تتبعه الاحوال فلا يتصف بالوجود وانما يتصف عندهم
بالوجود الذي هو تاثير القدرة ما كان ذاتا قبل اتصافه بالوجود ولم
يكن العدم ذاتا فلا يتصور ان يثبت له وجود هو اثر القدرة وصريح
مذهب اهل الاعتزال ان ما لا يتصف بصفات الاجناس ويتميز باخص
الصفات في عدمه فلا يتصور العلم به اذ لا يتميز عن غيره الا باخص
اوصافه ولذلك حكموا بان الذوات في عدمها متصفة بصفات
انفسها وقد ذكرنا ذلك واستقصيناه في صدر هذا المجموع قبل
واذا كان هذا مذهبهم فكيف يقصد الفاعل العدم الذي لا يتصف
بحال ولا يتميز بخاص وصف له وان حكموا بان الفنا الذي صاروا
الى ان البارى تعالى يخلقه له صفات قبل ان يخلقه كان يتميز بها
عن الذوات فقد صيروه جنسًا متصفًا في عدمه ولزمه ما لزم
ساير الذوات فلا معنى لتسميته فناء ثم لو سلم لهم ذلك لقيل
لهم اذا خلق البارى سبحانه هذا الفنا الذي ذهبتم اليه فلا بد فيه
من اختصاص بثبوت وبزمان وبمحل اذ هذا سبيل الاعراض
التي يوجدها الفاعل بعد عدمها واذا قدرنا ما ذكروه مقدورا
لم يصح تخصيصه بوجه من هذه الوجوه التي تلزم كل مفعول
لانا اذا نظرنا الى تخصيصه بالوجود بدلا من العدم لم يصح ذلك

لانه

انا ... وجود اذ ... الجوهر ايضا
و... المعدوم ما ... الجوهر ... في الحواد[ث]
لزمهم عند تعلق القدرة به ان تنقلب عدما ... وهذا عكس قضيه
الايجاد فان الايجاد هو اخراج المعدوم الى الوجود وهذا قلب
لذلك وهو اخراج الذات الى العدم ولذلك تقدير تخصيصه بالزمان
الذي اخترع فيه لا يصح ايضا من حيث ان العدم نفي محض ولا اختصاص
له بالزمان فان اختصاصه بالزمان لا يخلو اما ان يختص بالزمان
وجوده او عدمه وباطل ان يكون المخصص بالزمان وجود العدم
فان العدم لا يتصف بالوجود وان كان المخصص بالزمان نفي محض
العدم كان محالا فانه لم يزل معدوما قبل تقدير تخصيصه بالزمان
وكذلك لا يصح تخصيصه بالمحل والمكان لان تخصيصه بمحل لا
يتصور لان ما يختص بمحل انما هو صفة مشروطه بالمحل والعدم
لا يكون صفة ولا موصوفا والقايم بالمحل يكون جنسا من الاجناس
لان الشرط انما يكون جنسا والجنس هو الذي يكون شرطا او
مشروطا وقد تقدم وصفنا لحقيقة الشرطية قبل هذا فلما
لم يكن العدم ذاتا متصفة لم يتصور ان يكون شرطا ولا مشروطا
واذا لم يكن شرطا ولم يكن مشروطا لم يتصور كونه صفة او
موصوفا فلا يتصور ان يكون قايما بمحل كما لا يتصور ان يكون
محلا تتقوم به الصفات ولذلك قالت المعتزلة تنعدم
الجواهر بعدم لا يتقوم بمحل وتنعدم به الجواهر ولا يعقل انعدام
الجواهر في الزمان التي تكون موصوفة بصفة تنافي لان صفات
الجوهر مشروطه بوجوده وهو شرط في وجودها فلو انعدم
الجوهر بعدم لا يتقوم به لبقيت صفاته من غير جوهر تتقوم به

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)

تتعلق بنفي العدم كان محالا اذ العدم لا نفس له ولا تبدل لعدم حاله
التي كان عليها بعد القدرة اذا تعلقت بالمعدوم الجائز الوجود
ابرزته الى الوجود ولا يتصور ان تتعلق القدرة بالمعدوم ثم تصيره
عدما اذ لو كان كذلك لم يكن لها تاثير فيه لانه بقي على ما كان
عليه قبل تعلق القدرة به وان زعموا ان القدرة تتعلق بوجوده
وهو حال له كما قالوا عن ساير المقدورات كان ايضا محالا فان العدم
نفي محض لا تتبعه الاحوال فلا يتصف بالوجود وانما يتصف عندهم
بالوجود الذي هو تاثير القدرة ما كان ذاتا قبل اتصافه بالوجود ولم
يكن العدم ذاتا فلا يتصور ان يثبت له وجود هو اثر القدرة وصريح
مذهب اهل الاعتزال ان ما لا يتصف بصفات الاجناس ويتميز باخص
الصفات في عدمه فلا يتصور العلم به اذ لا يتميز عن غيره الا باخص
اوصافه ولذلك حكموا بان الذوات في عدمها متصفة بصفات
انفسها وقد ذكرنا ذلك واستقصيناه في صدر هذا المجموع فقبل
واذا كان هذا مذهبهم فكيف يقصد الفاعل العدم الذي لا يتصف
بحال ولا يتميز بخاص وصف له وان حكموا بان الفنا الذي صاروا
اليه ان الباري تعالى يخلقه له صفات قبل ان يخلقه كان يتميز بها
عن الذوات فقد صيروه جنسا متصفا في عدمه ولزمه ما لزم
ساير الذوات فلا معنى لتسميته فنا ثم لو سلم لهم ذلك لقيل
لهم اذا خلق الباري سبحانه هذا الفنا الذي ذهبتم اليه فلا بد فيه
من اختصاص بثبوت وبزمان وبمحل اذ هذا سبيل الاعراض
التي يوجدها الفاعل بعد عدمها واذا قدرتم ما ذكروه مقدورا
لم يصح تخصيصه بوجه من هذه الوجوه التي تلزم كل مفعول
لانا اذا نظرنا الى تخصيصه بالوجود بدلا من العدم لم يصح ذلك

لانه

لانه لم يكن قبل ذلك ذاتا حتى يوجد [illegible] ايضا
وان زعموا انه كان ذاتا كساير المعدومات [illegible] في الوجود
لزمهم عند تعلق القدرة به ان ينقلب عدما نفيا وهذا عكس قضية
الايجاد فان الايجاد هو اخراج المعدوم الى الوجود وهذا قلب
لذلك وهو اخراج الذات الى العدم ولذلك تقدير تخصيصه بالزمان
الذي اخترع فيه لا يصح ايضا من حيث ان العدم نفي محض ولا اختصاص
له بالزمان فان اختصاصه بالزمان لا يخلو اما ان يتخصص بالزمان
وجوده او عدمه وباطل ان يكون المخصص بالزمان وجود العدم
فان العدم لا يتصف بالوجود وان كان المخصص بالزمان محض
العدم كان محالا فانه لم يزل معدوما فبطل تقدير تخصيصه بالزمان
وكذلك لا يصح تخصيصه بالمحل والمكان لان تخصيصه بمحل لا
يتصور لان ما يختص بمحل انما هو صفة مشروطة بالمحل والعدم
لا يكون صفة ولا موصوفا والقايم بالمحل يكون جنسا من الاجناس
لان الشرط انما يكون جنسا والجنس هو الذي يكون شرطا او
مشروطا وقد تقدم وصفنا لحقيقة الشرطية قبل هذا فلما
لم يكن العدم ذاتا متصفة لم يتصور ان يكون شرطا ولا مشروطا
واذا لم يكن شرطا ولم يكن مشروطا لم يتصور كونه صفة او
موصوفا فلا يتصور ان يكون قايما بمحل كما لا يتصور ان يكون
محلا تقوم به الصفات ولذلك قالت المعتزلة بتعدم
الجواهر بحيث لا يقوم بمحل ويتعلق به الجواهر ولا يعقل انعدام
الجواهر في الزمان التي تكون موصوفة بصفاتها لان صفاتها
للجوهر مشروطة بوجوده وهو شرط في وجودها فلو انعدم
الجوهر بحيث لا يقوم به لبقيت صفاته من غير جوهر تقوم به

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)

من جملة المعدوم كان يحدث جواهر يبقى ان الجواهر على اصول المعتزلة
اذا انعدمت بالفنا الذى عبروا عنه بالفنا فهل تبقا الاعراض
الجواهر الفانية بعدها وتنعدم عند انعدام جواهرها فان زعموا
انها باقيه بعد الجواهر ادى ذلك الى ضروب من الجهالات فربما
قيام الاعراض بانفسها وقد تبين على الضروره استحاله قيام
الاعراض بانفسها لان الشرطيه الرابطه بين الجواهر والاعراض
معقوله على الضروره ولذلك احكام الشرطيه تعلم بضروره
العقل اذ لا تعلل الشرطيه ولا يحتاج في ثبوتها الى سبر ولا اله
واذا كان كذلك ثم قدر العرض قايما بنفسه بطلت الضروره
الحاكمه بارتباط الاعراض بالجواهر وكل اصل ادى الى ابطال
الضروره كان باطلا دون الضروره وان زعموا انها تنعدم عند
انعدام جواهرها قسم القول في ذلك فقيل اما ان يستند انعدامها
الى انعدام جواهرها ويعلل بذلك واما ان يستند انعدامها
الى انفسها حتى يقال لا يجوز بقاؤها واما ان يستند الى اراده
الفاعل واما ان تنعدم بالفنا الذى زعموا ان الجواهر انعدمت
به فان قدر انعدام الاعراض عند انعدام الجواهر معللا بانعدام
الجواهر ادى الى تعليل العدم بالعدم وهو ما لا يعقل لان من
شرط العله العقليه ان تكون موجوده صفه توجب معلولها
من صفه نفسها والعدم على هذا ليس موجودا وليس صفه اذ
العدم لا يكون صفه ولا موصوفا كيف وفي هذه القضيه تناقض
اذ لو كان عله انعدام الاعراض انعدام الجواهر ولا عله لانعدام
الجواهر الا انعدام الاعراض وعلى هذا يتوقف انعدام الجواهر
على انعدام الاعراض وانعدام الاعراض على انعدام الجواهر وذلك

يودي

١٦٢

يودي الى ان لا ينعدم واحد منهما ابدا اذ قد تبين ان الجواهر لا
تنعدم من فاعل اذ العدم نفي محض ... ان ... علـ
اذ لا شي لا ينفعل وقد تقدم القول على ذلك واما اذا علل
انعدام الاعراض بانعدام الجواهر يودي ذلك الى التناقض
الذى ذكرناه وكذلك لو قال القايل ان الاعراض تنعدم عند
انعدام الجواهر من صفات انفسها قيل له اذا كانت الاعراض
من صفات انفسها يجب عدمها فلا يتوقف ذلك على انعدام
الجواهر اذ لا تعلل صفات الانفس لكونها واجبه للنفس ما ثبتت
النفس وتعود المسله الى التناقض الذى ذكرناه وهو ان العرض
لو انعدم من صفه نفسه عند عدم الجوهر ولا يصح عدم الجوهر
الا ان تنعدم اعراضه كان ذلك ممتنعا متناقضا وفيه تعليل
صفه نفس العرض لانه اذا انعدم من صفه نفسه ثم لا ينعدم
الا لانعدام الجوهر كان ذلك تعليلا لصفه النفس ولا عله
للصفات النفسيه لانها تتبع موجودا واحدا وليست مثل كون
[العالم] عالما فانها حال تثبت للعالم عن معنى قايم به وهو العلم
وكذلك لو قال قايل ان العرض ينعدم عند انعدام الجوهر على
ما زعمت المعتزله من ان الجواهر تنعدم بان يخلق الله تعالى فنا
تنعدم به الجواهر ثم يقول وانما ينعدم بارادة الله سبحانه
كان ذلك محالا اذ الاراده لا تتعلق بالمراد الا في حال عدمه
واذا كان المراد عدما فكيف تتعلق الاراده به في حال عدم العدم
وليس العدم عدم يسبقه فتتعلق الاراده به في حال عدمه
وايضا فلو سلم ذلك فالمراد اذا تعلقت به الاراده انما يقع
بالقدره القديمه وتوثر فيه فتخرجه من العدم الى الوجود

اسم الكتاب تحفة الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)

يتصور لخروج العدم الى الوجود لان ذلك يودن بان يكون العدم
ذا حالتين احدهما كونه منعدما والاخر كونه ثابتا وهذه قضية
لا يعقل وكذلك ان قالوا ان الاعراض تنعدم بما تنعدم به
الجواهر وهو الفنا الذى زعموا ان الجواهر تنعدم به كان ذلك
محالا ويلزم منه فنا ذلك الفنا من حيث هو عرض قايم بنفسه
عند الخصوم واذا كان ينعدم به كل عرض باق عند عدم
الجواهر ودى ذلك الى انعدامه هو بنفسه من حيث هو عرض
وان زعموا ان ذلك الفنا ليس بعرض كان محالا فانا قد بينا ان
الحوادث منحصرة كلها فى الجواهر والاعراض ولا يجوز وجود حادث
ليس بجوهر ولا عرض فان صاروا الى كون الفنا الذى ذهبوا اليه
عرضا لزمهم فناوه بنفسه كما يفنا به ساير الاعراض الباقية وان
صاروا الى ان ذلك الفنا جوهر لزمهم عند ذلك انعدامه بنفسه
كما ينعدم ساير الجواهر به وان زعموا ان الفنا الذى ذهبوا اليه
ليس بجوهر ولا عرض استحال ثبوته من حيث ان حادثا ليس بصفة
ولا موصوف يستحيل ثبوته وتعلق القدرة به ولا غيره تقول من
يتعلق بقول يخلق الله لا شى فى لا شى وتنعدم به الجواهر والذى
حملهم عليه مصيرهم الى بقا بعض الاعراض فلما لم يتصور عدم
الجواهر مع بقا اعراض لها ابتدعوا هذا القول الركيك بان فنا
يخلقه الرب تعالى فتنعدم به الجواهر ولو كان الفنا متعلقا للقدرة
لجاز ان يخلق الرب تعالى انعدام الاعراض والجواهر حتى يصير
العدم مفعولا بالقدرة وهو محال لما بيناه قبل هذا ثم اذا كان
الفنا عرضا كما ذهبوا اليه فلا بد له من محل يقوم به واذا كان
الامر كذلك لزمهم ان يكون المحل الذى يختص به ذلك الفنا عدما

لوجود

لوجود الفنا فيه فان الصفة تختص فى محلها عند وجودها الخبيه
فيجى من ذلك انها خلقت فى محل معدوم لهذا صاروا الى ان
الفنا يخلق لا فى محل ثم تركب لهم على ذلك القول فى حكم هذا الفنا
لمن يختص واى جوهر يفنا به اذ الصفة انما تختص بمحلها الذى
قامت به ولا يجوز ان توجب حكمها لغير ما قامت به وقد تقدم
بيان ذلك وبرهنا به فى صدر هذا المجموع فلا حاجة الى تجديد
عهد به واذا قدرنا ما ذهبوا اليه من القول بفنا فى غير محل فلا
يكون جوهر بان ينعدم به اولى من اخر ولما استشعر
الجباى ذلك وايقن بلزومه له ذهب الى ان جميع الجواهر تنعدم
به وصار الى ان عدم بعض الجواهر مع بقا بعضها محال وهذه
مراغمة للضرورة فى تجويز انعدام بعض الجواهر مع بقا بعضها
ثابتة اذ الجواهر لا يشترط بعضها فى بعضها اذ ليس بين جوهر وجوهر
اخر ارتباط لا من جهة التعليل حتى يقال ان جوهرا علة فى وجود
جوهر اخر ولا من جهة الشرطية حتى يقال ان جوهرا شرط فى جوهر
اخر بل قلة الجواهر وكثرتها جايز كل ذلك ولا فساد ابين من انكار
الجايز ومصيره مستحيلا حماية لمذهب وانفة من الرجوع عن قول
باطل الى محض الحق الذى تقضى به ضرورة العقل نعوذ بالله من
الضلال ثم نسايلهم عن هذا الغرض الملقب عندهم بالفنا اهو من
الاعراض التى لا تبقا عندهم ام هو من الاعراض الباقية على ما ذهبوا
اليه من تقسيمهم الاعراض الى ما يبقا والى ما لا يبقا فان زعموا انه
من الاعراض التى لا تبقا وجب عدمه وكيف ينتهى عاقل الى ان
الفنا ينعدم وكيف يتصور عدمه بعدم اخر ومن صفة نفسه
فان انعدم بعدم اخر فيكون ذلك العدم يوجب لهذا العدم كونه

عدمًا وقد كان عدمًا قبل تقدير ثبوت هذا العدم الذي قدر
هو متعدمًا به ثم يلزم على ذلك التسلسل فان العدم على هذا
لا ينعدم الا بعدم وكذلك القول في العدم الذي ينعدم به العدم
وذلك يؤدي الى التسلسل وان كان العدم الذي تنعدم به
الجواهر ينعدم من صفة نفسه كان يجب من ذلك ان يكون ثابتًا
منعدمًا في حالة واحدة ولا معنى لثبوت العدم ولا لنفيه فان
العدم اذا دخل على العدم صار اثباتًا وايجابًا فلو قدر انعدام
العدم لصار وجودًا ولو قدر ثبوته لتحقق كونه عدمًا فقد تناقض
القول فيه من كل الجهات وكذلك ان قالوا ان الفناء الذي
تنعدم به الجواهر هو من الاعراض التي تبقى كان ذلك يؤدي ثبوته
ابدًا سرمدًا من حيث انه لا ضد له وقد حكموا ان كل عرض باق
فانه لا ينتفي عن محله الا بطريان ضد فيه كما حكيناه عنهم قبل هذا
واذا لم يتصور عدمه وثبت وجوده وهو تنعدم به الجواهر ادى
مجموع ذلك الى استحالة وجود الجواهر ابد الابدين من حيث ان العدم
الذي يوجب عدمها ثابت لا انعدام له ابدًا ولا اصلا له ادى ايدي
من الحكم باستحالة وجود الخلق جواهره واعراضه على الفاعل سبحانه
وتعالى فانه اذا امتنع وجود الجواهر لثبوت الفناء الذي يوجب عدمها
فكذلك يمتنع وجود الاعراض لعدم جواهر يقوم بها الاعراض اذ لا
سبيل الى القول بوجود الاعراض من غير ان تكون قايمة بالجواهر وقد
تقدم بيان استحالة تعري الجواهر عن الاعراض واستحالة قيام الاعراض
بانفسها في باب حدث العالم والقدرة على وجود الجواهر هي القدرة
على وجود الاعراض اذ يستحيل وجود جوهر دون عرض او وجود
عرض دون الجوهر ومهما تبين وجوب اشتراط الجوهر في العرض

لم يتصور من الفاعل قصد الى احدهما دون الاخر وكذلك القول في
واحد من كل جنس من اجناس الاعراض كما يجب اتصاف المحل ب ١١
بشيء من كل جنس من اجناس الاعراض فيمتنع على الفاعل
قصد واحد من جنس من غير قصد الى واحد من جنس اخر
فالقدرة التي تصلح لايجاد العرض فان من حقيقتها صالحة لايجاد ان تكون
الجوهر وكذلك ان صلحت القدرة لوجود بعض الاعراض وجب ان
تكون صالحة لايجاد كل عرض فوجب ان تكون القدرة على جوهر
قدرة على كل ما شرط الجوهر في ثبوته هذا في حق القدرة القديمة
التي يصح بها الاختراع والايجاد ولا يلزم ذلك في القدرة الحادثة
لانها تصلح لبعض اجناس الاعراض دون بعض ولا تصلح لشيء من
الجواهر البتة ولهذا لما صارت المعتزلة الى ان القدرة الحادثة
تصلح للخلق والاختراع لزمهم ان تتعلق بايجاد كل حادث سواء كان
جوهرًا او عرضًا اذ انما يخترع الفعل لكونه جايزًا ويتخصص بالثبوت
لكونه مقصودًا وهذا يعم ويشمل جميع الجايزات وانواعها فاذا
~~كانت~~ القدرة الحادثة صالحة لايجاد حادث لزم منه صلاحيتها
لايجاد كل حادث ولا محيص للمعتزلة عن هذا الالزام وما الزمونا
من تعلق القدرة كسبًا بكل جايز لاجل تعلقها ببعض الجايزات فغير لازم
لا وجه منها ان القدرة الحادثة لم تتعلق بما تعلقت به لجوازه بل
تعلقت به لكونه على وصف وجنس وتنويع وهي متعلقة بالاكوان
والعلوم والكلام القايم بالنفس وبالجهل والشك والظن والفكر
والاعتقاد الصحيح عند من ثبته انه زايد على العلم كما تقدم الكلام
عليه عند ردنا على المعتزلة عند حكمهم بان العلم هو اعتقاد الشيء
على ما هو به وهذه المقدورات للعبد اذ لم تعلق له القدرة عليها

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثاني)

خلق له العجز عنها فيقع معجوزة اي ان العجز يتعلق بها بدلا من القدره
وهي فعل لله سبحانه وقولنا في القدره الحادثه مع المقدور كقولهم
في العجز مع المعجوز فانا نقول ان الله تعالى يخلق القدره وتعلق
المقدور من صفة نفسها ويخلق المقدور بها والمعتزله صاروا
الى ان العبد يخلق المقدور بالقدره الحادثه واذا اراد الله ان يخلق
من حسن مقدورات العبد شيا خلق العجز للعبد متعلقا
بالفعل وعند ذلك يخلقه البارى تعالى قدرالله يقول اهل الحق
اذا اراد البارى تعالى ان يكتسب العبد فعلا خلقه الله تعالى في
محله وجعل له قدره متعلقه به وسنذكر في باب فرقا بين اكوان العبد
المقدوره والمجبوره وبين ما ليس مقدورا له من صفاته ولا معجوزا
عنه كالوانه وروايحه وطعومه وساير صفاته التي لا تدخل تحت
الاقتدار في حق العبد ولا يضمها نطاق التكليف وقد ذهب
بعض اصحابنا الى ان ما وقع به التكليف وشرط فيه وسع المكلف
فان المكنه تحصر عليه فاستشار الدليل من الشرع والحصر وما لا
يحصر التمكن منه فان الشرع لا ياتي بذلك ولا يامر به لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وهذا دليل سهل الماخذ وسنذكر الدليل على
خروج الالوان وغيرها مما لا قدره عليه عن تعلق القدره في موضعه
ان شا الله تعالى واذا تبين ان القدره الحادثه تتعلق بمقدورها
لكونه على جنس ووصف نفسي فلا يلزم منه وجوب تعلقها بكل جايز
ولما ذهبت المعتزله الى ان القدره الحادثه تتعلق بالوجود وهو
حال عندهم والحال لا تتصور فيه المخالفه لزمهم على ذلك اذا تعلقت
القدره بوجود كون ان تتعلق بوجود لون ولا محيص لهم عن شي مما
وعتناه عليهم في هذا المذهب وكل ما جاز ان تتعلق به قدره العبد

ابتدا جاز ان تتعلق به اعاده ولا فرق بينهما وقد ذكرنا ما هدوا
به من تعلق القدره عندهم بالمقدور قبل وجوده وانها لا
يجوز تعلقها به قبل ذلك ولا بعده وابطلناه عقلا وشرعا
قال رحمه الله ومما يلزمهم ان نقول قد وافقونا على ان ما
عدا الوجود من صفات الافعال لا تقع بالقدره مع انها متجدده
كما ان الوجود متجدد فما الفصل بين الوجود ومن الصفات
الزايده عليه هذا لانهم صاروا الى ان الوجود حال يطرا على الذوات
المحدثه وتلك الحال هي متعلق للقدره الحادثه والقديمه لا تخترع
سواها بالقدره وقد تقدم القول في ذلك وقالوا يطرا على الذوات
احوال سوى الوجود لا تقع بالقدره وقد سبق الرد عليهم في ذلك كله
قبل هذا فاذا طرات الحركه وتعلقت القدره بحالها الذي هو الوجود
وقد يعبرون عنه بالحدوث تبعها عند ذلك احكام هي احوال زايده
على الوجود منها كونها قايمة بالمحل ومنها كونها الى جهه مخصوصه
ومنها كونها حسنة او قبيحه على مذهب البصريين وسنذكر اختلافهم
المواضع بين الكعبي والبصريين في ذلك في موضعه ان شا الله واذا كان
الامر كذلك فما المانع من ان تتعلق القدره بهذه الاحوال كما تعلقت
بالحال الذي هو الوجود عندهم اذ الاحوال لا تختلف على الحقيقه
وقد وافقونا على ذلك ومما يطرا على الحركه من الاحوال عند ثبوت
وجودها كون المحل متحركا بها وهو الحال المعلل بالحركه على ما بيناه
من الفرق بين الاحوال النفسيه والاحوال المعلله المعنويه في باب
ثبوت الاحكام المعنويه وعلى هذا فيلزمهم ان يقع كون المحل
متحركا او عالما او ابيض الى غير ذلك من الاحوال المعنويه بمجرد
القدره حتى لا تمس الحاجه الى وجود كون او علم او لون موجون

اسم الكتاب تحفة ... الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثاني)

احوالا معلله بها وهذا يبطل عليهم ثبوت الاعراض فلما قال القدره اختصت
في تعلقها بحال واحده وهي الوجود دون غيره من الاحوال ولا جواب
عن ذلك يوضح وجوب اختصاص القدره بالوجود دون غيره من
الاحوال فان راموا احتجاجا في ذلك فقالوا انما تتعلق القدره
بالجايز ولا تعلق لها بالواجب وانما يجوز وجود الحادث واذا
وجد وجبت احوال عند ثبوت الوجود لا يمتنعها فلا توثر فيها
القدره لوجوبها وهذا بين البطلان من اوجه اولها ان الواجب
لا يعلل وجوبه عندهم وقد تقدم القول على ذلك وفي مصيرهم
الى ان عله ثبوت هذه الاحوال الثابته التابعه للوجود انما هي
ثبوت الحال الذي هو الوجود فقد حكموا بوجوب ثبوت هذه
الاحوال لعله ثبوت هذه الحال ولا تعلل الاحوال بالاحوال اذ انما
يعلل الحال الذي توجبه الصفه القايمه بمحله على مذهب
القايلين بالتعليل واذا كان لا معنى لكون المحل متحركا الا ثبوت
الحركه قايمه به فلا تعليل اصلا على هذا وقد تقدم بيانه في
موضعه فاغنا عن اعادته ومنها ان الوجوب على الحقيقه لا يتوقف
على زمان معين بل هو الذي لا اول له ولا اخر وهو البارى تعالى
وصفات ذاته القايمه به وما عداه من الحادثات التي تسمى واجبات
فعلى الاتساع والمجاز وهي على ثلاثه انواع في تسميتها واجبات
النوع الواحد هو ان الشي اذا وقع فانه يلحق بالواجبات من
حيث انه لا يجوز ان يكون عدمها زمان وجوده فانه قد ثبت وجوده
وهذا من التقييد بالزمان في اطلاق الوجوب وهو ممنوع في حق
الواجب على الحقيقه والضرب الثاني هو ما يذكر من وجوب
المشروط عند ثبوت شرطه كقول القايل يجب العلم او مثله

عند

197

عند وجود الحياه ويجب الكون واللون وساير صفات الجماد عند
ثبوت الجوهر وهذا مقيل في اطلاق الوجوب بوجود غيره وعلى
الحقيقه بغيره الذي هو شرطه لا يجب وجوده الا عند تقدير
وجود المشروط به وكلاهما على الحقيقه جايز في اصله وجوازه
لا يعلل واذا ذكر وجوبه علل بوجود الشرط او المشروط والوجوب
لا يعلل اصلا والنوع الثالث هو القول في صفه النفس انها
تجب للنفس عند ثبوت النفس ووجود النفس في الاصل جايز غير
واجب فكيف يوصف بالوجوب شي يتبع جايزا وهو احرى ان يوصف
بالجواز على ذلك فاذا قالوا انما تتعلق القدره بالحال الجايزه
دون الواجبات التابعه لها ابطلنا عليهم وجوب شي منهما
لكونها تابعه لجايز وهو الوجود الجايز فان قالوا انما نعني بوجوبها
انها تثبت عند ثبوت الوجود قلنا لهم وكذلك الوجود يثبت عند
ثبوتها فليس احدهما اولى من الثاني في تسميته واجبا وقد تقدم
البيان في استحاله ان تكون الحال على حد المفعول لا وجودا كان
ولا غيره بيانا شافيا في ابطال ما انتحلوه من ذلك فقد لزمهم
ان تتعلق القدره بساير الاحوال على قضيه حكمهم بتعلقها بالحال
الذي هو الوجود فهذه الزامات لا حيله للخصوم في دفعها قال
رحمه الله فاما الضرب الثالث من الكلام والغرض منه
التعلق بالادله السمعيه وهي تنقسم الى ما يتلقى من اجماع الامه
والى ما يستفاد من نصوص الكتاب فاما ما يتلقى من اجماع الامه
فاوجه منها ان الامه مجمعه على الابتهال الى الله تعالى وابداء الرغبه
اليه في ان يرزقهم الايمان والايقان ويجنبهم الكفر والفسوق
والعصيان ولو كانت المعارف غير مقدوره للبارى تعالى لكانت

هذه الدعوه المشابعه والرغبه الذايعه متعلقه بسوال ما لا يقدر الباري
تعالى عليه واعلموا ان الدعا الى الله تعالى لا يجوز ان يسال به منه
سبحانه امر واجب فلا يقال كن واحدا صمدا الى غير ذلك مما يجب
له سبحانه وتعالى فان الامر فيه عند تقدير هذا السوال اما ان يصدر
عن جهل من الداعي واما ان يصدر ذلك منه عن معرفه بوجوب
ما ساله فان كان عن جهاله بما سال كان كافرا وان صدر عن علم
على عمد كان ذلك ضربا من ضروب الاستهزا بالربوبيه وهو ايضا
كفر وكذلك لا يجوز ان يسال منه تعالى ما يستحيل ثبوته فان ذلك يودي
الى جهاله من السايل وعمد وكلاهما كفر ايضا وكذلك لا يجوز ان
يسال من الله تعالى ما هو معصيه في نفسه فلا يقال اللهم ارزقنا رزقا
حراما او سهل علينا في ارتكاب الذنب الفلاني او اهلك زيدا من
المسلمين والذي تكلم فيه رحمه الله من جواز الابتهال الى الله تعالى
لو كان مستحيلا لكان حراما ممنوعا باجماع الامه وقد ورد ذلك
في كتاب الله تعالى فلا سبيل لهم الى جحده قال رحمه الله فان قالوا
هذه الرغبه محموله على سوال الاقدار على الايمان والاعانه بخلق القدره
∴ وهذا الذي ذكروه يجري على مذهب اهل السنه من حيث ان القدره
عرض لا تبقا ولا يتصور الامتثال الا بخلق القدره على الفعل المامور به
وسنبين ذلك في باب ذكر التوفيق والعصمه ان شا الله تعالى فمن سال
من الله تعالى الايمان فقد ساله الاقتدار عليه اذ لا يصح الا بالقدره
وتجدد القدره على كل مقدور مهما تجدد الفعل ولا تتعلق قدره
واحده بمقدورين على اصول اهل الحق وهذه القضيه غير جاريه على
مذاهب المخالفين من حيث ان القدره عندهم باقيه وهي صالحه
لايقاع الشي وضده فالقدره على الايمان عندهم قدره على الكفر والعبد

متمكن

متمكن من الايمان والكفر جميعا فلو سال العبد ربه اقتدارا على الايمان
فقد ساله اقتدارا على الكفر من حيث ان القدره صالحه للايمان والكفر
جميعا فلئن كان الرب تعالى مصلحا عبده بالاقتدار على الايمان
فليكن مهلكا له بالاقتدار على الكفر سيما في حق من علم الباري تعالى
انه اذا اقدره كفر فاذا خلق له القدره وقد علم منه ذلك كان
خلق القدره له اعانة على كفره واهلاكه لا محاله ومن دعوات
النبيين في ذلك قول ابراهيم وابنه اسمعيل عليهما السلام ربنا
واجعلنا مسلمين لك ومنها قول ابراهيم عليه السلام واجنبني
وبني ان نعبد الاصنام فتاره يسالون ثبوت الاسلام وتاره يسالون
نفي عباده الاصنام فلولا ان الباري تعالى قادر على ان يجنبهم الكفر
ما جاز لهما ان يسالا ذلك منه سبحانه فاذا قال المعتزلي سالا
منه ان لا يخلق لهم الاقتدار على الكفر والاقتدار على الكفر هو الاقتدار
على الايمان على مذهب الخصم فقد سالوه ان لا يخلق لهم القدره على
الايمان وان قالوا اجمل سوالهما ان يجنبهم الكفر على ان لا يريده لهم
كان باطلا على مذاهبهم فان الرب سبحانه لا يجوز عندهم لا يريد
كفرا اذ هو قبيح عند القوم من صفه نفسه والباري تعالى لا يريد
القبايح ولا يخلقها عندهم وانما يجري على هذا الدعا على مذهب اهل
الحق ان الباري تعالى يخلق الايمان والكفر فيكون معنى الدعا في ذلك
والرغبه الى الله سبحانه في ان لا يخلق لهما كفرا وان يخلق لهما الايمان
والاسلام فهذا ضرب من الاجماع المستدل به على صحه مذهب اهل
الحق وضرب اخر من مسايل الاجماع على ذلك هو ان القول
بالقدر محدث في دين الاسلام وقد كان الاجماع قبل ظهور القول
بالقدر قد انعقد ان لا خالق سوى الله وانه تعالى رب كل محدث والاه .

اسم الكتاب تتمة الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثاني)

كل مخلوق رب السموات والارض وما بينهما وقد دخل في معنى الايه
جواهر العالم باسره واعراضها ويدخل في ذلك افعال العبيد وجميع
صفاتهم واذا اتبين انه رب كل محدث والاهه وجب ان يكون خالقه
ومبدعه ومخترعه اذ من المستحيل ان يكون الاه ما لا يملك او يكون
ربا لما لا يخلق ولذلك قال تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلى
بعضهم على بعض وعلى مذهب المعتزله فالعبد الاه ما فعل ورب ما
اخترع وابدع تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا ومما يلزمهم ان يكون
العبد ارأف بنفسه من ربه اذ هو خالق الايمان والمعرفه والطاعات
والقربات وما لك التوبه من السيات ولا تبقا مسكه في الدين لمن سلك
هذا المسلك في حق الحق سبحانه وتعالى فان الاه عند القوم لا يخلق
معرفه ولا ايمانا ولا انطراحا واستذلالا ولا توبه وانابه فالعبد على
هذا احسن خلقا من الرب تعالى عن قول المبطلين فان من يخلق المعارف
والقربات احسن خلقا من خالق الالوان والجمادات وكيف يستقيم
على هذا امان معنى قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين على ما اصله
اهل البدع من ان العبد يخلق والرب يخلق ايضا غير ان العبد يخلق ما
يدخل في التكليف والبارى تعالى من قولهم خالق لما لا يدخل تحت
التكليف واما على مذاهب اهل الحق فيكون معنى الايه ان الله يقدر
والعبد ايضا يقدر والتقدير يسمى خلقا ومن ذلك قوله تعالى وتخلقون
افكا اى تقدرون كذبا وسياتى بيان ذلك في موضعه ان شا الله تعالى
ومنه قول الشاعر ولانت تفرى ما خلقت اى تمضى ما
قدرته ولا تتوقف فيه ثقة بعقله وجوده قريحته واصابه رايه
وقال وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى اى يقدر ولا يتجاسر
على امضايه بل يتوقف فيه مخافه ان يكون قد اخطا في تقديره ولم يصب

في تدبيره فيكون معنى الايه على مذهب اهل السنه ان الرب تعالى يقدر
الاشيا على نظام لا يختل ولا يقع ما يقع منها على خلاف تقديره والعبد
وان قدر الشي واراده فتاره يصيب وتاره يخطى فهذا وجه من وجوه
تحسين خلق الله وتقديره على تقدير غيره ووجه اخر وهو ان
تقدير البارى تعالى الاشيا بمقادير ها لا تنتهى اليها علوم الخلق ولا
يحيطون بمقادير الاشيا ومنه قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون
ولما ذكر الله تعالى اجنه الاطوار على ما رتبه من اعداد الازمنه بان
جعل النطفه اربعين يوما والعلقه اربعين يوما والمضغه اربعين
يوما قال فتبارك الله احسن الخالقين معناه احسن المقدرين والحسن
المضاف الى المقدر ها هنا يرجع الى ما ذكرناه قبل هذا فان قالوا
يرجع معنى الايه الى ان البارى تعالى يخلق افعالا ومن جملتها القدره
التى يخترع بها العبد اذ لولا القدره على الخلق لما تمكن العبد منه
فالقدره اذا احسن من كل حسن يخلقه الانسان فنقول
لهم اذا كانت القدره على الايمان خيرا من الايمان فلتكن القدره على
الكفر شرا من الكفر ولا يستقيم تفسير قوله تعالى فتبارك الله احسن
الخالقين على هذا الوجه الذى راموا ان يفسروا الايه به قال رحمه
الله وهذا القدر كاف في مقصودنا من ماخذ اطلاق الامه واما
نصوص الكتاب فمنها قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل
شى والتمسك في الدلاله على ان العبد لا يخلق بقوله تعالى كل شى
وكل موضوعه للعموم وان كان العموم محتملا للتخصيص فقد
تبين امتناع التخصيص في حق هذه الايه من وجهين احدهما
تمدح البارى تعالى بانه خالق كل شى والثانى دلاله العقول
الداله على ان العبد لا يخلق شيا وقد تقدم بيان ذلك في الضرب

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثاني)

الاول وهو التمسك بالادله العقليه في ذلك وتقدير الايه الله خالق
كل شيء حادث فان العقل قد خصص العدم سبحانه وصفاته
ان يدخل في عموم كل فانه سبحانه قديم ولا يتصور القول بان
يفعل القديم اذ لا اول له والفعل يتقدمه فاعله لا محاله وقد
اشتملت الايه على وجوه من التمدح منها قوله ذلكم الله ربكم
واذا كان ربنا كان الملك شاملا لنا ولصفاتنا اذ من المستحيل
ان يكون ربا للاجسام دون اعراضها ومنها قوله لا اله الا هو
اي لا اله لشيء من الاشيا سواه ونَصْبُ المنفي غايه في التنزيه
فان القايل اذا قال لا رجل في الدار اقتضى ذلك نفي جنس الرجال
اجمع ومعنى الالاه هو الذي تُولَهُ اليه بالعباده وبجميع الحوايج
وبله اليه خلقه باختيار واضطرار وبمقال اللسان وبحال
البيان ولو كان غير الله خالقا لكان الاه ما خلق ورب ما اخترع
ولبطل معنى التمدح في هذه الايه التي استدللنا بها ولجاز على
مذهب المعتزله ان يتمدح العبد بكونه خالقا لكل شي فان معنى
ذلك عندهم الله خالق كل شي من افعاله فيصح على هذا من
العبدان يقول انا خالق وتجري الايه على ذلك مبطله للتمدح
الذي استيقناه من فحوى الايه والفحوى مقطوع به معدود
من النصوص فان النص يكون تاره باللفظ الموضوع له وتاره
بالمفهوم منه قطعا فقد نص ربنا على النهي عن التافيف بالقول
وعلى النهي عما زاد عليه بالفحوى وهو المفهوم من علة تحريم
التافيف وهي احترام الابوه فاذا كان التافيف يبطلها فينقضها
بما زاد على التافيف من الضرب والشتم اولا واحرى في التحريم
ومراتب التنبيه بالاعلى على الادنى وبالادنى على الاعلى مفهومه

قطعا

قطعا وقد تبين انه تعالى تمدح قطعا بما ذكر من ذلك وانما يكون
ذلك بانفراده تعالى بالخلق والاختراع من غير ان يشاركه في ذلك
غيره فصار عموم الايه قطعيا بالقطع بمفهوم اراده التمدح
بالايه وقد انقسم القران في خطابته الى بيان الاحكام التي لا تستدرك
بالعقول والى التنبيه على ذكر ما يستدرك معناه بالعقول
مثل قوله ان في ذلك لايات ومن اياته وحيث ما وقع من هذا
القبيل ضرب فالمقصود من ذلك التنبيه للعباد على وجوب النظر
في ذلك ثم يوفق من شا من خلقه للنظر في اياته وقواطع بيناته
وتاره يتمدح سبحانه بذكر ما بدا له ويثني على نفسه بضروب الثنا
من الجلال والعظمه والكبريا وانفراده بالخلق والاختراع
ويتنزه عن وجود مثل ونظير ويتنزه عن لحوق التعب
واللغوب والاتصاف بالنقايص والعيوب وهذا الذي نحن
فيه من ذكر هذه الايه من هذا الضرب على القطع من غير شك
ولا ريب في ذلك ولا يجري معنى هذه الايه على اصول المعتزله
على العموم من وجهين احدهما مصيرهم الى ان العبد يخلق عندهم
فلا يتمكن لهم القول بعموم الايه لاجل ذلك والثاني ان الشي
عندهم ينطلق على الموجودات وعلى الاشيا التي هي في نسبه
العدم فانها اشيا عندهم ذوات موصوفه بخصايص الصفات
وهي لا نهايه لها وما انتفت عنه النهايه فلا يصح ثبوته على العموم
اذ لا كل لما لا نهايه له فتخصصت الايه لاجل ذلك على مذهبهم
ويمنعهم ايضا من فهم الايه ومعناها ما ذهبوا اليه من ان القدره
لا تتعلق الا بالوجود وهو حال عندهم وقد تقدم ذلك من مذهبهم
في ذلك واذا كان الامر كذلك فانه تعالى عن قولهم خالق

اسم الكتاب نكت الارشاد في الاعتقاد (الجزء الثاني)

شيا بل خلق الوجود المضاف الى الشي وحقيقه مذهبهم يوول
بهم الى القول بان الله تعالى ما خلق شيا قط لان الاشيا
في الذوات وانما يخلق لها احوالا هي الوجود في حق كل ذات
توجد ونعوذ بالله من هذه الضلاله فانهم يخرج الايه عن العموم
والخصوص جميعا ويلزمون تكذيب ايات القران ومايكذب
بايات الله الا من اراد الله ان يجعله من الكافرين قال رحمه
الله وعلى هذا الوجه يستدل بقوله تعالى ام جعلوا لله شركا
خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شي وهو الواحد
القهار والاستدلال بهذه الايه من وجوه لانها وردت تقريعا
لمن عبد غير الله من صنم او غيره وقطعا لمعاذيرهم فانه لا يجوز
ان يعبد ويتذلل الا للخالق فلو كان غير الله خالقا لجاز ان يعبد
ولو كان كذلك لاشتبه على العبد خلق ربه من خلق غيره فلما
لم يجز ان يخلق العبد شيا انقطعت حجه من عبد سوى الله تعالى
اذ لا خلق له يستدل به عليه ثم اكد ذلك بقوله قل الله خالق
١١ كل شي وهو الواحد القهار وفي الايه اشاره الى وجوب النظر في
مصنوعات الله سبحانه من غير تقليد وانما تصح العبوديه
للمالك لصحه ملكه وهو على الحقيقه الخالق فلا يملك الشي الا خالقه
ولو جاز لاحد ان يخلق عرضا لجاز له ان يخلق جوهرا اذ لا فرق
في ذلك وانما يخترع الشي لجوازه ولاجل الجواز تتعلق القدره
والاراده بالمقدور والمراد لا لكونه جنسا على صفه مخصوصه
بل لمجرد الجواز تتعلق القدره به وتصلح لايجاده ورد التاكيد الذي
بالايه يدل على العموم كما ذكرناه في الايه التي استدللنا بها قبل هذه
الايه فان راموا احتجاجا فقالوا لو قد خصص العقل من الايه العدم

سبحانه والعموم اذا دخله التخصيص صار مجملا في بقيه المسميات
والمجمل لا يحتج به قلنا المخاطب لا يدخل تحت خطابه في كل قضيه
من خطابه الا بقرينه حال فاذا قال العالم لا اسمع اليوم كلام
احد الا المحتبه وهو يسمع كلام نفسه فلا يدخل في خطابه
حتى يتدبر مقحما نفسه واذا قال البطل لا يلقاني اليوم بطل الا
قتلته فلا يكون قاصدا دخول نفسه في الخطاب من حيث هو
بطل وهذا الاحتجاج يحتاج الى دليل فيتكلم عليه فكذلك قوله تعالى
الله خالق كل شي يعلم على الضروره انه اراد ما سواه اولا اذ لا
يجوز ان يفعل نفسه فكما لا يجوز ان يماثل واحد نفسه فانه
لو قدر ذلك لم يخل اما ان يفعل نفسه وهو موجود واما ان
يفعل نفسه وهو معدوم فان فعل نفسه مع وجود نفسه
كان محالا موديا الى ان يفعل الباقي ولا تاثير للقدره في الباقيات
اذ الباقي لا يفعل وقد تبين معنى ذلك في ثبوت الاعراض وان
قدر انه فعل ذاته وهو معدوم كان بين الاستحاله اذ المعدوم
لا يفعل شيا لانه لا يتصف بالصفات التي يصح بها الاختراع كالقدره
والعلم والاراده والحياه فهذا بين لا يخفى مدركه على احد وفي
الايه تاكيد اخر بقوله تعالى وهو الواحد القهار واراد هنا
بالواحد الذي لا مثل له ولو كان غيره خالقا لكان مماثلا له وعلى
ذلك نبه تعالى بقوله افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون وخرج
من دليل خطاب الايه ان التماثل يقتضي نفس الاقتدار على الخلق بقوله
افمن يخلق كمن لا يخلق فيكون المعنى انما يماثل من يخلق من يخلق
كخلقه ولا يماثله من لا يخلق والتاكيد في الايه بقوله تعالى وهو
الواحد القهار وهو مبالغه من القاهر ولو خلق غيره شيا واستقل

اسم الكتاب [illegible] في الاعتقاد (الجزء الثاني)

عليه لكان قاهره ولم يصح قوله تعالى مخبرًا عن نفسه انه القهار لان
القهار من لا يخرج شي عن قهره ولا يظهر في الوجود شي الا بامدانه
وعلى وفق ارادته وبتاثير قدرته وعلى ذلك دل قوله سبحانه وتعالى
الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين فعم العالمين بالربوبيه
فله سبحانه ان يخلق وليس لغيره ذلك وله ان يامر وليس لغيره
ذلك تعالى الله عن الشركا والانداد كما تقدس عن الاضداد قال
رحمه الله ومما يستدل به ايضا قوله تعالى والله خلقكم وما
تعملون اي واعمالكم وليس لاهل الاعتزال موه على فهم هذه الايه
بوجه من الوجوه فان العبد عندهم يفعل افعاله المقدوره له ولا يجوز
ان يفعل الرب تعالى ما هو مقدور للعبد كما لا يجوز ان يفعل العبد ما
هو مقدور للرب تعالى عن قولهم فان قالوا انما نزلت الايه في عبده
الاوثان حيث كانوا ينحتونها ويصورونها بايديهم ثم يعبدونها
فهم اذًا يفعلونها اي يصورونها قيل لهم الاصنام لم يفعلوها
ونحتهم اياها ليس فعلا لهم لان القدره الحادثه لا تتعلق الا بما في
محلها وذلك يتبين في باب اقتدار العبد على مقدوراته وبيان
حكم القدره الحادثه وان ذهبوا الى ان ما عدا المحل يتولد مما
يقوم بالمحل فقد اوضحنا الرد عليهم وسنعود الى ابطال التولد
على الفلاسفه القايلين به في موضعه ان شا الله عز وجل قال
رحمه الله وسنفصل فصلا في معنى الهدى والضلال والختم والطبع
وشرح الصدر ونعتصم فيه بالقواطع من نصوص الكتاب وفحوى
الخطاب وقد حان ان نذكر عمد المعتزله وشبههم وهي تنقسم
عندهم الى مسالك العقول وماخذ السمع فمما تمسكوا به من
مسالك العقول ان قالوا العبد يميز بين ما يكتسبه ويختاره وبين ما يلبس

بمقدوره

بمقدوره وعولوا في هذه الشبهه على ان العاقل يجد الفرق بين حركاته
الضروريه وبين حركاته الاختياريه ثم بنوا على ذلك ان الفرق الذي
يجده انما يرجع الى ان احدى الحركتين تقع على حسب داعيته وقصده
ولا يقع منه الا الحدوث الذي هو الوجود فهو اذًا واقع منه على جهه
الاختراع قلنا اما التفرقه التي يجدها بين حركتي الاختياريه والضروريه
فصحيح ولكنها راجعه الى وجود قدره على احدى الحركتين والى عجز
عن الثانيه وبذلك استدل على ثبوت القدره والعجز فان الفرق
لو رجع الى الحركتين لكان محالا فانا نفرض حركتين متماثلتين الى
جهه واحده تقطع هذه من الاحياز ما تقطع هذه حتى تكون الحركات
الى تلك الجهه مماثله للحركات الاخر ثم تكون الحركات ضروريه
والاخر كسبيه ونجد الفرق بينهما فلا بد من رجوع التفرقه الى
صفتين زايدتين على الحركتين متعلقتين بالحركتين وهما المعبر عنهما
بالقدره والعجز وسياتي ثبوت القدره والعجز على حسب اثبات
الاعراض بالسبر والتقسيم في موضعه ان شا الله تعالى واما وقوع
الحركه على حسب الداعيه فلا دليل في ذلك على ان الحركه واقعه من
فعل العبد لان الدليل العقلي لا يمكن وجوده غير دال على مدلوله
فلو كان وقوع الفعل على حسب الدواعي دليلا على ان الفعل
مخترعا لذي الداعيه لكان زحل ما يقع موافقا لداعيته كل احد
فعلا له وذلك باطل على الضروره فان الانسان قد يقصد تخجيل
زيد فيتكلم بالكلمه فيخجله عند ذلك مع القطع بان خجل زيد ليس
من فعل من قصد تخجيله وكذلك التهويل والتخويف وقد يقصد
الانسان الوانا في الثوب وتقع على حسب قصده مع القطع ان
الالوان ليست افعالا للفاصل اللون وقد يقصد ما هو من مقدوراته

اسم الكتاب تتمة الارشاد في الاعتقاد

ولا يوافق قصده ولا داعيته كالعلم بتصحك الانسان وقد لا يصح له
ويقصد التوبة وقد لا يوفق لها ولا تقع على وفق قصده وداعيته
فوقوع بعض الافعال على خلاف الدواعي لا يخرجها عن كونها فعلا
مقدورا لذلك المدعوى ووقوعها على حسب الدواعي لا يوجب ان
يكون فعلا لذي الدواعي كما ذكرناه انفا واذا كان ذلك لا يشمل
الافعال ولا يعم الاحوال فلا يستمر فيه الدلالة على ان وقوع بعضها
يدل على انه من فعل من وقعت على حسب غرضه ودعواه ولا تنكسر الادلة
العقلية اصلا وكيف يكون ذلك والخصم يسلم ان الله تعالى يخلق
في العبد الوانا ضرورية ويخلق دواعي ضرورية اليها ولا يكون ذلك
دليلا على انها من فعل العبد في الصورة المفروضة واما قوله
رحمه الله وما ذكروه من ادراك التفرقة بين المقدور وغيره
صحيح ولكن التفرقة ايلة الى ادراك تعلق القدرة باحدهما دون
الثاني فتجوز وتوسع في الكلام فان تعلق القدرة وغيرها
حال والاحوال لا تحس فان الحواس ترتبط ادراكاتها بالموجودات
دون غيرها من المعلومات والاحوال ليست بذوات فلا تعلق
للادراكات بها اصلا اذ ما يدرك ويتميز في حكم الادراكات
فهو شيء ذات موجود والتمييز بين الموجودات انما يكون بالاحوال
فلو زيلت الاحوال لتميزت ولكان لها احوال تتميز بها وانضاف
الحال بالحال محال وانما اراد والله اعلم بان التفرقة ايلة
الى ادراك القدرة والعجز المتعلق احدهما بالحركة الواحدة والثاني
بالحركة الثانية كما ذكرناه وقوله رحمه الله وهو كالفرق بين
المظنون والمعلوم هو توسع وتجوز في المقال فقد يكون
الشيء الواحد معلوما لعالم مظنونا لظان ولا يقع الفرق بين الشي

اصوب داعيته

ونفسه

ونفسه وانما اراد والله اعلم وهو الذي يليق بمنصبه في العلم انهما
كالفرق بين العلم والظن مع ان الظن والعلم لا يوثران في متعلقيهما
كالقدرة الحادثة والعجز لا يوثران في متعلقيهما ولكن يحس هذا
وهذه وهذا التشبيه للقدرة والعجز بالعلم والظن في الاحساس
بها غير صحيح فان العلم يعلم ولا يحس في مستقر العادة مع تجويز
ان يتعلق الادراك به اذ ما يدرك انما يصح ادراكه لكونه موجودا
وقد تقدم القول على ذلك في باب الادراكات ولكن اجرا الله العظيم
عادته في خلقه بان العلم والظن وما جرا مجراهما يعلم ولا يحس
فكما يعلم العاقل الفرق بين ظنه وعلمه فكذلك يعلم الفرق
بين قدرته وعجزه فان الحواس معلوم تعلقها وان تعلق الخصم
بذلك وقال لا يعلم العاقل ان قدرته وعجزه محسوسان مدركان
ويعلم ادراكه للالوان والروائح والطعوم والحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والاصوات والالام واللذات فلو كان
العجز والقدرة من قبيل المدركات لعلم كل عاقل ادراكهما
قلنا لو سلمنا ذلك جدلا ثم صرفنا الفرق بينهما الى كونهما معلومين
لصح مقصودنا من هذه المسألة فان الغرض منها ان نوضح ان
للعبد قدرة وعجزا يعلم العاقل فرقا بينهما وفي ذلك حصول
الغرض من مسألتنا والحمد لله ولكنا نثبت كون العجز والقدرة
مدركين بان العاقل اذا ارتعدت يده برعدة هي حركات
ضرورية من مرض او غيره من خوف او حرج ثم تحركت يده
مرة اخرى بحركة مقدورة غير انه غافل عنهما ايضا ثم اذا
زالت غفلته علم الفرق بين حركتيه انه كان يجده في حال غفلته
عنهما وقد كان في حال وجود القدرة او العجز الذي يعبر عنهما

اسم المؤلف أبي اسحاق ابراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسي المالكي ٦١١هـ

بالاضطرار والاختيار غافلا ولا تعلق للعلم بهما اذ ذاك فوضح
ان الفرق بينهما كان راجعا الى تعلق ادراكين بهما والفرق
بعد زوال الغفلة معلوم ايضا قال رحمه الله ومما تمسكوا
به وهو من اعظم تخييلاتهم ان قالوا العبد مطالب من ربه بالطاعة
ويستحيل في العقول ان يطالب العبد بما لا يقع منه قالوا والمقدور
عندكم مثابة القدرة فان كل واحد منهما واقع بقدرة الله تعالى
وليس للعبد من ايقاع المقدور شيء فما المطلوب وما معنى الطلب
وما الفرق بين مطالبة العبد بالوانه واجسامه وبين مطالبته
بافعاله وربما قرروا هذه الشبهة وقالوا السنة تلزمكم الا ان امرا
يتعلق بتقبيح العقل وتحسينه ولكن اهل الملل متفقون على ان
ما يودي الى حمل كلام الله تعالى على التناقض والخروج عن الافادة
فهو باطل ومن لغو الكلام ان يقول القايل لمن يخاطبه افعل ما انا
فاعله وابدع ما انا مبدعه فيقول بان الله سبحانه وتعالى
خلق الانسان وخلق له قدرة متعلقة غير موثرة فيما تتعلق به
وقد سبق بيان ان غير الله لا يخلق وجعل له اوصافا لا تتعلق القدرة
الحادثة بها فما كان مما لا تتعلق به قدرة العبد رفع عنه التكليف
بها اجماعا من الامة وما كان مقدورا طالبه به اذا استجمع شرايط
التكليف وهي العقل والبلوغ وبلوغ دعوة الرسول عليه السلام
ثم جعل صفات تسقط التكليف على التعيين وجعل منها ما يتدارك
ما فات به ومنها ما لا يتدارك فاما ما يتدارك ما سقط الطلب
لاجله فهو النسيان والنوم فما فات من الاعمال لاجل النوم تداركه
العبد لقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فذلك وقتها فان الله تعالى يقول اقم الصلاة لذكري

واما

واما مما لا يتدارك ما فات لاجله فهو الاغماء والغشي فما فات وقته
لاجله سقط التكليف به عن العبد لعلة زوال العقل بسبب
مخصوص بالشرع فكان عبد الله ابن عمر اذا اغمي عليه حتى يخرج
وقت الصلاة لا يعيد ومنها الحايض تعيد الصوم لقوله
فعدة من ايام اخر ولا تعيد الصلاة لقوله تعالى ان الصلاة كانت
على المومنين كتابا موقوتا وانما نبهنا على هذه الاغراض وان كانت
من فن الفقه ليعلم ان العبادات لا يجب شيء منها الا بالشرع وطرقه
فان العقل لا يكتفى به في التهدي الى هذه القضايا التي ذكرناها
ثم انه سبحانه وتعالى شرط في الاعمال التي ورد التكليف بها
الارادة وهي النية قال عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانما
لامرئ ما نوى ومعناه ان الاعمال لا تكون شرعية خيرا او شرا الا
بمصاحبة النية ثم تكون الاعمال في درجاتها على حسب النيات
بما فيعمل الرجلان عملا واحدا ويكون الواحد في عمله ذلك على
منزلة واوفر برا من الاخر والعملان يجزيان عنهما قال عليه السلام
ان الرجلين ليصليان الصلاة خلف امام واحد ما بين صلاة
احدهما والثاني ما بين السما والارض وباشتراط النية تبين اشتراط
العلم بالفعل المطلوب اذ لا تتعلق الارادة الا بما تعلق به العلم ثم جعل
للبلوغ الى العلم سبيلا وهو الشرع وطرقه فمنها اقوال الرسول
عليه السلام وافعاله واقراره على الفعل اذا راه او سمعه ومنها
افعال الخلفا بعده ثم لم يعذر الجاهل في جهله بعد ما مهد له الطريق
الموصل الى العلم فقال فسلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وما بقي بعد
هذا من الاعمال القلبية والبدنية والواجبة والمندوب اليه والمحرمات
والمكروهات والمباحات ثم اسقط الطلب عن المباحات وان كانت

اسم المؤلف أبي اسحاق ابراهيم بن يوسف بن محمد بن [illegible] المالكي ٦١٦هـ

مقدورة تحقيقًا منه سبحانه ورفقًا بعباده والمباح وان طال فيه
كلام الناس فهو كل فعل مقدور لا تصحبه نية لاجل الغفلة
والسهو والذهول والنسيان لما تقدم من قوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات وانما لامرى ما نوى وابقا الافعال الحاملة
للاحكام الاربعة مطلوبة من العبد على مراتبها عند اوقاتها واسبابها
اذ لا يكلف البارى بشى من العبادات الا ان تكون سببيا او ملكيا زمانيا
وهذا يتفرع في ابواب الفقه ثم تبين بالعقل ودليله ان العبد لا يخلق
شيا ولا يخترعه فعلمنا انه لم يطلب من العبد في قضيات التكليف
ان يخلق ما طلب منه فانه لو كان ذلك لكان تكليفًا بالمستحيل
وقد رفعه الله عن عباده بفضله والكلام في ذلك من مراتب اصول
الفقه فليطلب من هناك فلما تبين انه سبحانه لم يطلب من عبده
ان يخلق لكونه مستحيلا ولا سبيل الى انكار الطلبة الشرعية وان الله
تعالى كلف عباده ما كلفهم به بامره ونهيه بحثنا في نتيجة التكليف وفايدته
ومحصله فمن اهل العلم من قال طولب العبد بان يتصف بما امر به
ولا يتصف بضد من اضداده وكذلك طولب ان يتصف بضد من اضداد
بما نهى عنه مصيرًا منه قايله الى ان الامر بالشى نهى عن جميع اضداده والنهى
عن الشى امر بواحد من اضداده وبيان هذه المسلة من اصول الفقه
ولا مجال للعقول فيها وهذا القول كالاول وهو ان الله تعالى لم يجعل
الاتصاف شيا مقدورا فان الاتصاف اما ان يكون كاينه عن حال توجبه
العلة القايمة بالمحل واما ان يرجع مع نفي التعليل الى قيام الصفة بالمحل
وكيف ما دارت هذه القضية فلا اقتدار للعبد على قيام الصفة بالمحل
ولا مقدور له على الاتصاف بالحال المعللة فكان التكليف بذلك تكليفا بما
لا يطاق ولم يثبت ذلك في الشريعة بل امتنع اما عقلا او اجماعا وبيان

ذلك

ذلك في اصول الفقه كما ذكرناه وقالت طايفة المطلوب من العبد
ان يخلق الله تعالى له ما طلب منه وان لا يخلق له ما نهاه عنه وهذا
القول وان كان صحيحًا في نفسه من حيث ان العبد لا يخلق شيا
فان القول بذلك مع تسمية العبد مطلوبا هو الذى اثار على المتبدعة
ما اثار من قولهم فما المطلوب وما معنى الطلب فنقول في جوابهم
اولا قد تبين قطعًا ان العبد لا يخترع شيا بالادلة القطعية العقلية
من طرق كثيرة منها ان قدرة العبد عرض لا يتصور ان يبقا وكيف يفعل
الشى بصفة لا تبقا فان القدرة من شرطها ان تتقدم على المقدور بما
اذا كانت لا يصح بقاوها واذا ذلك الى ان تتعلق به في حال عدمها ويقع
هو في حال عدمها وهذا غاية في التناقض ولو جاز ذلك لجاز ان يقع مقدور
وفاعله معدوم والمراد المعتبر الاقتدار في هذه المسلة ومما يوضح ان
العبد لا يخلق ايضا صدور الافعال منه التى هي حركاته وسكناته
مع غفلته عنها ولا بد للخالق من ان يقصد ما يفعله واذا كان كذلك
وجب ان يكون عالما اذ لا يصح وجود الارادة الا مع العلم بالمراد لكون
العلم بالمراد شرطًا في الارادة له فعلم على الحقيقة ان الغافل لا يخلق
شيا ولا يقصده وقد حصل الفراغ من بيان ان العبد لا يخلق شيا
اصلا ثم نظرنا الى احوال العبد فوجدناه متمكنا من بعض صفاته ضربًا
من التمكين لا ينكره العاقل عن نفسه ولا يرتضى عاقل ان يجعل تمكينه من كونه
كتمكينه من لونه فانه تجد تمكنا من حركاته دون الوانه وروايحه وطعومه
ومنكر ذلك جاحد لضرورته مغالط لعقله في حالته ونظرنا الى الشرع في
مطالباته ايانا فوجدناه لم يزد في الطلب المتوجه علينا على ما نجد التمكن
منه ولذلك قال تعالى لا نكلف نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا
الا ما اتاها لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت

فتبين ان هذا التمكن الذي نجده من انفسنا هو المعبر عنه بالاكتساب
ولما بطل ان يخلق العبد وان يكلف بان يخلق لكونه مستحيلا لزمنا
من القول به ولما علمنا توجه التكليف من الله سبحانه التزمنا القول
به ثم رجعنا في المسئلة الى حقيقتها اذ لا يتصور غيرها في هذه القضية
وانزلنا الافعال المطلوبة في طرق التكليف منزلة العلامات
والامارات على السعادة والشقاوة فاذا خاطب عبدا بالقيام مثلا
فكانه يقول له انظر ان انت فعلت الذي امرتك به كان علامة على السعادة
التي هي الثواب وهو نعيم يتوجه عليك في الاخرة وان فعلت الذي ضدا
من الاضداد المنهية عنها كان ذلك علامة على الشقاوة وهي عذاب
والم يتوجه عليك في الاخرة ثم هذه العلامات تكون جملية ولا تكون
متعينة فنعلم على القطع ان في الجنة ثوابا على الصلاة مثلا ولا تعين
ذلك لصلاة واحدة ولا لمصل واحد بعينه لان الاعمال موقوفة على
الخاتمة والله سبحانه هو المستاثر بعلم ذلك فقد نزلت المطالبة
الشرعية منزلة الاخبار على الحقيقة الا ان الاخبار تنقسم الى ما يكون خبرا
عن ما مضى والى ما يكون خبرا عما ياتي فالذي يكون منها خبرا عما مضى كان
منها مطلقا غير متقيد بشرط والذي يكون من الاخبار متعلقا بما ياتي
يكون على ضربين ضرب هو خبر على الاطلاق من غير تقييد بقيد ولا مشروط
بشرط وضرب اخر هو مقيد مشروط بشرط فلا يكون المخبر عنه
الا ان يوجد شرطه فالاول كالاخبار عن الحشر والنشر والجنة والنار
واحكام الاخرة جملا وتفصيلا في حق الجملة من المخلوقات والثاني
الذي هو موقوف على ثبوت شرطه كسعادة تختص بمعين على التعيين
على عمل متعين يكون علامة عليها فاذا ورد الخطاب به فكانه يقول
له ان فعلت فعلا كان الثواب وان فعلت ضده المنهي عنه كان العقاب

ولا

ولا بعد في نصب علم لسبب واقعا بمن نصب العلم له والشروط في مراتب
العدم والعلل في مراتب الوجود والثبوت فاذا قال القائل ان جاء زيد
فيجيء عمرو وعلم من ذلك ان كليهما لم يجي بعد واذا قال جاء زيد فجاء
عمرو وفهم منه انهما جميعا قد وقع المجيء منهما فكذلك لما قال افعل
ذلك الثواب كان معناه ان وجد الفعل فلك الثواب فاذا كان
في الاخرة كان معناه امن زيد فدخل الجنة وكفر اخر فدخل النار
فالشروط ايضا اذا ثبتت انقلبت اسبابا وعللا فهذا معنى التكليف
والطلب والمطلوب التي وجهت المعتزلة عليه السوال ومن رام جوابا
غير هذا فلا يجد اليه سبيلا واذا تبين هذا فلا يلزم منه ان يكون
الخطاب بالتكليف لغوا اذ لا يطلب به ان يخلق العبد شيا بل كان
ذلك بمعنى نصب الدلالة على السعادة والشقاوة ولذلك قال
بعض اهل الحكمة انما التكليف زيادة علم من الله تعالى به على عباده
اذ قد علم السعدا من خلقه والاشقيا فلو عذب الاشقيا ونعم السعدا
من غير تكليف ولا ارسال رسل لكان ذلك جايزا حتى يجري حكمه
في خلقه على وفق علمه فيهم من سعادة او شقاوة ولاكنه سبحانه اراد
الا يثيب ولا يعاقب الا بعد اعلام بطرق السعادة والشقاوة وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا ولم يقل تعالى وما كنا مثيبين منعمين حتى نبعث
رسولا فانه قد ينعم من خلقه من لم يبعث اليه رسولا كالمعتوهين
والاطفال والمجانين الذي لم يبلغوا مبالغ التكليف ولا طوقوا عقده
الالزام بالترغيب والتخويف ولو شا الله ان يفعل ذلك بجميع خلقه
لكان ذلك سايغا جايزا غير ممتنع وكما فعل سبحانه وتعالى بالحور العين
حيث اسبغ عليهن لطايف المنة ووقاهن كل افة وبجنة اسكنهن
جنته واسبغ عليهن نعمته ثم المطلع عباده على التجدير المتضادين

المؤلف أبي اسحاق ابراهيم بن يوسف بن محمد ... المالكي

فواحدا الى الجنه والسعاده واخرا الى النار والشقاوه ولكن الله تعالى
اذا اراد ان يضل احدا لم تزده الايه الا ضلالا والله غالب على امره
ولكن اكثر الناس لا يعلمون فلما اعلم بطريق السعاده وبطريق الشقاوه
تحزب اهل البدع عند ذلك حزبين فقوم عطلوا احكام شرعه
وهم الجبريه وقوم ادعوا المشاركه معه في صنعه وهم القدريه
فقالت الجبريه قد تبين انه لا خالق سواه فلا طلب علينا ولا قدره لنا وانكروا
ما احسوه من انفسهم من التمكين من بعض الصفات دون البعض وجعلوا
الاكوان كالالوان والقدريه ادعوا الخلق لانفسهم وقالوا انا
نفعل ونخلق ما كلفنا ولا طالبنا ولا اثابنا ولا عذبنا وهدى الله الكريم
اهل السنه ففهموا عن الله سبحانه وتعالى مراده في التكاليف على الجمله
ووكلوا الامر اليه في التعيين والله يوفق من يشا ويهديه ويضل من
يشا ويرديه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وقد وجه سبحانه وتعالى
المطالب على عبده والذي يفهم الخطاب على الحقيقه جزء واحد منه
وهو القلب وطالبه بالقيام والقعود وهما من صفه الاجسام ولا
يتصف بهما الجزء العاقل لكونه قايما ولا قاعدا غير انه يفهم الخطاب
المتوجه عليه وقد جعل الله تعالى له حكما على البدن وجوارحه
فاذا اراد القلب حركه في البدن او في بعض اجزايه خلق الله العظيم
حركه قصدها القلب في تلك الجارحه بعينها وذلك هو التوفيق
اذا كان مراده طاعه وهو الخذلان اذا كان مراد القلب معصيه
وفي هذا ادل دليل على ان العبد لا يطلب منه ان يخلق اذ لا قدره للجزء
العاقل على حركات البدن وسكناته وهو في هذه القضيه بمثابه الابدان
المنفصله عنه الا ان الله نصبها علامات وامارات وايات على السعادات
والشقاوات فالذي يفهم الخطاب من الانسان لا يستطيع على امتثال

الامر

الامر بالاكوان والذي يتصور منه الركوع والسجود لا يفهم خطاب الملك
المعبود فسبحان الذي حكم في عباده بما شا من احكامه وهو الولي
الحميد ثم ما كان من صفات القلب طلبه سبحانه على الانفراد والتعيين
كالعلم والاراده وساير صفات القلب وما كان من صفات الجسد على
الجمله طلبه سبحانه على الجمله فكلف بالقيام وبالقعود وبالركوع
وبالسجود ولو وجه تكليفه على العاقل باعداد حركات مخصوصه
ما استطاع العبد على ذلك ولكنه سبحانه طالب عبيده بما تصل افهامهم
وتخيله اوهامهم اذ القيام والقعود مفهوم من اللسان لا يحتاج
فيه الى بيان ولا اقامه برهان فقال اركعوا واسجدوا واعبدوا
ربكم ولا عبره بكلام المعتزله حيث يقولون يجب على الله سبحانه وتعالى
عن قولهم ان يعاقب من عصاه ويستحيل عليه ان يعاقب من لم يعصه
ولم يخالف امره وقد شاهدوا ما شاهدوه من حلول التكليف على
القلب بطاعته في اكوان البدن مع انه لا قدره للقلب على اكوان الابدان
وقد علموا ان الابدان لا تعقل وانما يعقل منها جزء من القلب الله اعلم
به ثم يشمل عذاب الله سبحانه ابدان الكافرين وقلوبهم فلا تعلل احكام
الله كما لا تعلل افعال الله الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين وكيف
يستقيم للقدري قوله ان الله لا يجوز ان يعطي الثواب من غير ايمان وعمل
وقد شاهدوا ساير ابدانهم غير عالمه ولا قاصده ولا مخاطبه ثم هي
تتنعم في نعيم الله في جنه الله في جوار الله فقد تبين ان الله تعالى خلق
ارواحا ثم ركبها في الاشباح فقال ونفخت فيه من روحي والارواح في
علمه منقسمه الى سعيد منها وشقي ثم انه تعالى صور الاجسام وللارواح
وركب فيها الارواح تركيبا هو العالم به سبحانه فركب روحا سعيده
وركب روحا شقيه فسعد البدن بسعاده روحه وشقي بشقاوه

وقف ... الإمام ...
المؤلف أبو ... يوسف ... المالكي ١٦ هـ

روحه من غير جرم سابق ثم ظهر من المخالفات والموافقات ما تحققت
به السعادة والشقاوة قال عليه السلام وكل ميسر لما يسر له وكيف
ينكر هذا من يعلم ان الله تعالى علم من خلقه السعدا والاشقيا
كل ذلك في الازل ولا راد لذلك وهذا يوجب تكليفا وفرض
موافقه من السعدا وفرض مخالفه من الاشقيا ليبلغ الكتاب
اجله ويطوق على امرئ عمله ويدفع لما خلق له وقد تعدينا
حد الاختصار في بيان هذه المسله لانها اصل عظيم الموقع في الدين
وقد زل في امرها كثير من المكلفين فوجب بيانها غايه البيان والله
يهدي من يشا الى صراط مستقيم فاذا قال اهل الاعتزال فما المطلوب
وما معنى الطلب كان الجواب ما ذكرناه واما قوله رحمه الله
وسبيلنا ان نطالب المعتزله بعكس هذه الشبهه عليهم من وجه
فضرب من ضروب الجدل وهو مكالمه الخصم بعكس ما اورد
عليه ومطالبته بما يلزمه ايضا في مذهبه وذلك ليس بجواب في
المسله على التحقيق بل هي موافقه للخصم عما اراد توجيهه
ورده الى النظر فيما وجه عليه من مذهبه فقال رحمه الله فيها
ان نقول لمن اصطلح ان المعدوم شي وذوات على خصايص الصفات
فما معنى المطالبه باثبات ما هو ثابت اذ لا معنى لكون المعلوم موجودا
الا انه ثابت ذات لها خصايص صفات وهذا الذي الزمناهم يبطل
عليهم معنى الخلق في حق الاله سبحانه وتعالى فاما من انكر الاحوال من
المعتزله فلا مطمع له في الانفصال عما ذكرناه وهذا الذي الزمناهم
في طريق العكس لا يمكنهم الانفصال عنه وقد تبين من مذاهبهم ان
الذوات في العدم ثابته متصفه بصفات انفسها وخصايصها التي
يتميز البعض بها عن البعض وقولهم فيها انها ثابته اذا احتق لم يرجع

الى

الى معنى صحيح في العقول ولا في مقتضى اللسان المنقول فان العرب
لا تطلق الثبوت الا على الوجود او على شبهه بمعنى وجد ويقولون
ثبت بمعنى علم فان ارادوا بكونها ثابته في العدم انها موجودات
كان محالا جامعا بين الوجود والعدم في حق اشيا وان ارادوا
انها ثابته بمعنى معلومه فهذا لا يفتقر معه الى ان تكون موصوفه
اذ لا يتصف الا الموجود والمعتزله على ضربين ضرب منهم ينفي الاحوال
ولا يقولون بثبوتها وضرب اخر منهم يثبتون الاحوال فاما من انكر الاحوال
منهم فلا يستطيع على جواب في هذه المسله لان الذوات اذا كانت
ثابته فما معنى الطلب بما هو ثابت ومن اثبت القول بالاحوال منهم فيقول
المطلوب من العبد حال الفعل وهو وجوده وهذا لا يدخل في سلك
الفعل بل لا يجوز تحقيقه لثبته فان الحال الذي هو الوجود على زعمهم
لا ثبوت له وقد بينا قبل ان الوجود هو عين الموجود وليس حالا الذي
حال وايضا فلو سلم لهم كون الوجود حالا لامتنع ان يكون فعلا فان الفعل
تبرزه القدره الى الوجود فلو كان الوجود حالا وقدر مقدورا لصار
الوجود موجودا مفتقرا الى وجود يتصف به ويتسلسل القول في ذلك
ويقع السوال عن حقيقه هذه الحال وبما تتميز عن ساير الاحوال فاذا لم
يقع بينها تمييز لم يكن الوجود بتعلق القدره اولى من غيره من الاحوال
ولو ساغ تعلق القدره بالحال الذي هو الوجود لساغ تعلقها بالاحوال
المعلله المعنويه حتى يقول القايل اذا تحرك الجوهر فكونه متحركا ثبت
بالقدره من غير احتياج الى حركه توجبه واذا علم العالم فيلزم ان
يكون كونه عالما حالا وقع بالقدره من غير احتياج الى علم يوجبه
حتى ينساق القول الى انكار الاعراض اكتفا بكون المحل قادرا على
الاحوال المعلله اذ لا فرق بين الاحوال والتمييز وهذا الاجواب لهم عنه اصلا

قال رحمه الله وربما نعكس كلامه عليهم فنقول لهم ان تقول العبد مطالب
عندكم بالنظر ابتدا ولم يتقدم بعد امر مطالبا فكيف التوصل
الى العلم بالطلب قبل استيقان الطالب الامر وهذه المسله
مما جار فيه كافة المعتزله وذلك انهم لم يجدوا الى اثبات افتراض
النظر من جهة الشرع سبيلا فركنوا فيها الى ايجاب العقل
النظر والاستدلال فلما قوبلوا بغفلة العبد عن اخطار الخاطر
بقلبه اضطربت مذاهبهم وصاروا الى جهالات واوجبوا على
الله تعالى ان يخطر ذلك في ضماير العقلا وان يرسل ملكا يرسل
الى ذلك فاعترض عليهم في ذلك بان الخاطرين كلام في النفس وهم
ينكرونه ويقولون لا كلام الا العبارات والاصوات فقد استدلوا
في المسله بما ينكرونه فدل ذلك على انقطاعهم عن الجواب وكذلك
اعترض عليهم في قولهم يرسل الله لكل عبد ملكا يقول في ضميره
قولا يرشده الى تجويز الصدق والكذب بانهم انكروا وجود الملايكه
والشياطين لا اصل لهم ذكرناه في الادراكات عنهم ولما اعترض عليهم
بذلك لم يجيبوا جوابا في المسله وقد تقدم القول فيها مستوعبا
في باب وجوب النظر في معجزات الرسول عليه السلام ويلزمهم على
ذلك ان النظر اذا توجه الطلب به على العبد فكيف يعتقد
قربة وهو طريق الى العلم بالمتقرب اليه فما معنى التكليف به من غير
معرفة من يطلبه من العبد ولا يجدون جوابا عن ذلك قال
رحمه الله وما عولوا عليه من الزامنا تناقض الطلب فهو ينعكس
عليهم بما لا يجدون عنه محيصا وذلك انا نقول من اصلكم ان
الرب تعالى يطالب عبده بالتكليف بطاعته بامتثال امره فاذا
[illegible] عليهم [illegible] من علم الله سبحانه انه لا يختم ولم يجعل

عقله

عقله لنجا من العذاب ولو احتمل عقله وانجر لكفر وطغى فمن هذه
حاله فصلاحه على الضروره في ان يخترم قبل حلمه ومن ابدى في
ذلك مراء فقد سقطت مكالمته وهذا لازم لهم وفيه التناقض
في المعنى وهو اظهر من التناقض الذي الزمونا قولا وذلك ان الوالد
لو قال لولده امرتك وقصدي بامري اياك اصلاحك مع علمي
قطعا بانك لا تصلح فهذا تناقض في المعنى لانه اذا علم فساده كاينا
فيستحيل ان يريد اصلاحه وان لم يجز هذا تناقضا فلا تناقض
في شي من الاشيا وهذا لا يجري على مذاهب اهل الحق لانهم عالمون
بان الذي يريده الله قد علم ثبوته فلا يريد شيا الا ولابد من كونه
لا محاله واما على طريقة اهل الاعتزال فيتناقض المعنى ويودي الى ان
يكون الباري تعالى عن قصد شيا علم خلافه فان العلم شرط في
الاراده للمعلوم ومن حكم الشرط ان يتعلق بمشروطه بما تعلق
هو ولا يخالف تعلق المشروط تعلق شرطه وقضيه الشروط من
رتب الضرورات ومن ابدا فيهما ريبا كان جاحدا للضروره والضروره
[illegible] كل ما يودي الى ابطال الضروره فهو الباطل دونها
قال رحمه الله وربما يعارضونه ان اوامر الشرع وزواجره
قد تتعلق بالاحوال المعلله بعللها ووجه توجيه هذا السوال
عليهم ان الامر اذا ورد بكون المكلف فاعلا او عالما او
ناطقا فالمطلوب هو الحال المعلله بعلتها فان استبعدوا ذلك
وقالوا كيف يفعل العبد حالا معلله بعلتها فيقال لهم لا فرق بين
الاحوال كما تقدم ذكره واذا ورد الخطاب بكون العبد قايما
او عالما فظاهر الخطاب يقتضي ان المطلوب هو الحال المعلله التي هي
كونه عالما [illegible] عدا او قايما فان قالوا المقصود من العلم وجوده

وهو شرح ... ارشاد الامام الحرمين
المؤلف أبي اسحاق ابراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق ... الاوسي المالكي ٦١٦هـ

العلم وذا انه قلنا لا يجوز ذلك على أصولكم فان متعلق القدرة عندكم
حال المامور به لا نفس المامور به فلا معنى لقوله كن عالما عندهم
الا اخترع حالا للعلم وهذا خروج عن صيغة الامر فيما الفه لها
وانتزاعها على خلاف ظاهرها واذا لا بد لكم من ذلك لازما لكم من ان
العلة توجب معلولها فتقدر تناول الخطاب في الامر امرا واجبا
فاذا لم يبعد ذلك لم يبعد ما استبعدوه من مذهبنا قال
رحمه الله ثم نقول ما اسندتم اليه تخييل محض وتهويل فانا
نقول قد سبقت معرفتكم بان خصومكم لا يعتقدون كون العبد
المامور المنهي موقعا لفعله ثم علمتم اتفاق أهل الملل على توجه
الاوامر على المكلفين ثم ادعيتم بعد هذين الاصلين استحالة
الطلب فيما لا يوقعه المطالب والطلبة تتوجه عليهم فيما استبعدوه
فيقال لهم اتعلمون استحالة التكليف بما لا يوقعه المكلف ولا
يخلقه فلا تخلون ان تعلموا ذلك بضرورة عقولكم او بدليل عقلي
او بدليل سمعي او بقياس من تلقاء انفسكم فان ادعيتم معرفة
ذلك من ضرورات العقول لم تنتركوا واهل الدعوى بازاء بحالكم
وقد طبقوا من في الارض والضرورة لا يختلف فيها العقلاء ثم
يلزمكم احد امرين اما ان تسقط مكالمتكم حتى لا تخاطبون
بحرف واحد واما ان تقابلوا بعكس قولكم مع دعوى الضرورة
في ذلك وان ادعيتم انكم تعلمون استحالة توجه التكليف على
من لا يخلق ما طلب منه بالادلة العقلية فماخذ الادلة العقلية
مضبوطة معلومة ومالها كلها الرجوع الى الضرورة العقلية في
الصحة والفساد فاذا شهدت الضرورة بصحة دليل كان محصلا
للعلم ... واذا شهدت الضرورة بفساد الدليل كان شبهة غير

مفيد

١٠

مفيده شيئا واذا لم تشهد الضرورة ولم ينته الدلالة ولا بفسادها
كان وجودها كعدمها وبقيت الدلالة في محل الجواز قبل ان
يستدل بها ولا بد واما ان تدعون انه دليلكم حتى نتكلم عليه وعلى شبهات
فلا تجدون اليه سبيلا وان ادعوا في ذلك دليلا سمعيا ...
اذكروه فان قالوا دليلنا قوله تعالى اعملوا وقوله جزاء بما كنتم
تعملون قلنا قد عارضناكم بايات اخر مثل قوله تعالى الله خالق
كل شيء والله خلقكم وما تعملون وقد تقدم القول على ذلك فقد بقيت
الايات وبقي الدليل العقلي لنا شاهدا على ما ذهبنا اليه من ان العبد لا
يخلق بما ذكرناه من الادلة العقلية وان قالوا انما علمنا ذلك
من طريق القياس قلنا هذا باطل على القطع اذ لا قياس في المعقولات
فان المقصود فيه ما يثبت الدليل العقلي او تشهد له الضرورة ابتداء
من غير نظر وسبر وتقسيم واذا كان كذلك فما قام عليه الدليل
اثباتا او نفيا فهو كذلك وغيره لا يقاس عليه بل يكتفي فيه بدليله
ان كان عليه دليل والا فلا يثبت لثبوت غيره وان قالوا قسنا
على الكلام اللغوي ما شبهه فعلمنا بطلانه قلنا قد وضحنا صحة
ورود التكليف وان المطلوب امارة على السعادة او الشقاوة
فثبتت العادة مفهومة في ورود الخطاب وبالله التوفيق واذا
انسدت عليهم الطرق الموصلة الى معرفتهم بما ادعوا من ذلك تبين
كذبهم وعنادهم وبهتهم ووضح الحق والله المستعان قال رحمه
الله وقد سلك بعض ائمتنا طريقا في الكسب بدأ فيه بهذه الشبهة
على ما سنعتقد به حقيقة الكسب فصلا وذلك انه قال القدرة
تتضمن اثبات حال للمقدور بها وتلك الحال متعلق الطلب والحكم
على اصول المعتزلة لا ينفي اثبات ذوات اذ الذوات عندهم ثابتة

ورقة من شرح الإرشاد لإمام الحرمين
المؤلف: أبي إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسي المالكي ٦١٦هـ

وجودًا وعدمًا على صفة زائدة لذلك وانما يتضمن الاختراع وجود الذات
وهو حال عند محققيهم الذي ذكر انه سلك هذا المسلك
هو القاضي ابو بكر ابن الطيب رضي الله عنه قال ان القدرة الحادثة
تتضمن اثبات حال للمقدور بها وتلك الحال متعلق الطلب وهذا
الذي ذكره رحمه الله ان اراد به ان القدرة الحادثة تتعلق بالمقدور
لكونه على حال وجنس مما تتعلق به القدرة الحادثة دون غيره
مما لا تعلق لها به فصحيح اذ قد بينا انه لا تتعلق القدرة الحادثة
بكل جنس وانما تتعلق باجناس وان اراد انها اذا تعلقت انما
تتعلق بتلك الحال فباطل وليست تلك الحال متعلق الطلب فانا
قد ذكرنا ان معنى الطلب يعود الى نصب العلامات والامارات على
الحظوظ من السعادة والشقاوة من غير مزيد وكذلك قد بينا ان
العبد كما لا يطلب منه ان يخلق فكذا لا يطلب منه ان يتصف هذا
منتهى الكلام في دفع هذه الشبهة شبهة اخرى لهم قال
رحمه الله وهي انهم قالوا اذا حكمتم بان القدرة الحادثة لا تؤثر في
متعلقها فسبيلها سبيل العلم المتعلق بالمعلوم ويلزم من ذلك
ومقتضاه تجويز تعلق القدرة الحادثة بالالوان والاجسام والطعوم
وجميع الحوادث وبالعدم وبالصفات التي تتميز بها الاشيا وهذه
الشبهة مردودة عليهم على العكس فانا قد بينا ان تعلق القدرة
الحادثة بالمقدور ما هو لمجرد جوازه بل لكونه جنسًا مخصوصًا
بصفة نفسه متميزًا بها عن غيره ثم تشبيههم القدرة الحادثة
بالعلم في الشمول لا اصل له واول ما يلزمهم في ذلك ان القدرة
الحادثة لا ... تؤثر عندهم والقدرة القديمة تؤثر لزمهم ان
... الحادثة بكل مقدور للقديم وتشبيه الاقتدار بالاقتدار

٤٠١

اولى من تشبيه القدرة بالعلم فانه لو لم يتعلق الباري تعالى قادر من صفة نفسه
والعبد قادر بالقدرة والقادر من الصفة نفسه يخالف القادر بالقدرة
فلا يصح التشبيه بينهما قلنا المقدور عندكم لا يقع بالقدرة وانما
يقع بكون القادر قادرًا ثم كونه تعالى قادرًا غير معلل عندكم
وكون العبد قادرًا معلل عندكم والمقدور انما يقع بكون القادر
قادرًا شاهدًا وغائبًا والغرض من ذلك ان العلم لم يعم تعلقه
لانه لا تاثير له وانما عم تعلقه لكونه علمًا فلا يلزم من ذلك عموم
تعلق ما ليس بعلم لعدم تاثيره كيف وقد علم الخصم ان الادراك
يتعلق ولا يؤثر في متعلقه وكذلك الخبر والامر والنهي متعلقات
بمتعلقاتها ولا يؤثر شيء من ذلك في متعلقه ولا يلزم من ذلك عموم
تعلقه بجميع المتعلقات واذا تعلق علم بمعلوم واحد لم يؤثر فيه
ومع عدم التاثير فيه لا يعم في التعلق حتى يتعداه الى غيره فوضح بذلك
ان تشبيههم القدرة بالعلم لا اصل له ولا دليل عليه والتحكم مردود
عند ذوي الحجاج العقلية ثم لنا ان نعكس عليهم هذه الطلبة في ان
القديمة متعلقة بالحال وهي الوجود عندهم وهو لا يختلف لكونه حالا
والاحوال لا تختلف لان الاختلاف يكون بالاحوال وقد ذكرنا الزامنا
اياهم ذلك قبل هذا قال رحمه الله شبهة اخرى لهم وذلك
انهم قالوا العبد مثاب على فعله معاقب ملوم محمود وكل ذلك
دال على ان فعله واقع منه اذ لا يحسن توبيخه والثنا عليه بما لا يقع
منه كالوانه واجسامه وهذا قد بينا فساده وذكرنا ان الباري
تعالى لو خلق خلقه ثم عذبهم ما يسر هؤلاء ونعمهم ما يسر هؤلاء وعذب
تفضلًا ونعم محضًا لجاز ذلك جائزًا غير ممتنع فلا يوجب الامر والذم
والعقاب والثواب فعل المكلف عندنا ولكن الله يعذب من يشاء

وهو شرح ارشاد الامام الجويني
المؤلف ابي اسحاق ابراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق ابن المرأة المالقي ٦١١ هـ

ويرجم من بينهما ولا معنى لذلك في بيان ذلك فقد سبق من القول
عليه ما فيه مقنع واذا المعنى التكليف نصب الافعال اعلاما
وايات على الثواب والعقاب مرتبا على ان العبد يخلق بل هي يدل لول الافعال
ادم ايا راف عليه وكذلك الثواب والذم والمدح فاندفعت شبهتهم
فصل قال رحمه الله فان قيل انما يتكلم على المذهب ردا
او قبولا اذا كان معقولا وما اعتقدتموه من كون العبد مكتسبا
غير معقول فان القدرة اذا لم تؤثر في مقدورها ولم يقع المقدور بها
فلا معنى لتعلق القدرة الحادثة بمقدورها وقد ذهب بعض اصحابنا
الى ان القدرة الحادثة مؤثرة في اثبات حال للمقدور يتميز بها المكتسب
عن الضروري وهذا ما ذهب اليه القاضي ابو بكر ابن الطيب الباقلاني
رحمه الله ورام بذلك الرد على الجبرية في استبعادهم قدرة لا تاثير لها
فقال اذا فرضنا حركتين الى جهة واحدة واحداهما تعلقت بها القدرة
والثانية تعلق بها عجز فالكسبية تخالف الضرورية بحال ثبت لها
من تعلق القدرة بها وبقيت الحركة الاضطرارية على ما كانت عليه
لو لم يتعلق بها العجز وهذا تشبيه لمذهبه في ذلك بمذاهب المعتزلة
حيث قالوا تكون الحركة ثابتة متصفة بصفات انفسها ما دا تعلقت
بها القدرة اثبت لها تعلقها حالا هو الوجود غير ان المعتزلي افصح بالحال
التي هي اثار القدرة عنده والقاضي ابهم ولم يفصح بالحال التي ادعا انها
تثبت من اثار القدرة وفي الذي ذهب اليه خروج عن مذهب اهل الحق
في انه لا مقدور الا والله قادر عليه ولا تاثير لسوا قدرة الله سبحانه
وهذه الحال المدعاة لا تخلوا اما ان تؤثر فيها القدرة الحادثة دون
القديمة او لم تؤثر فيها القدرة القديمة والحادثة معا وكيف ما قدرت
... الحال فان القدرة الحادثة لو اثرت في شي لكان ...

فاكرا على ما لم يقتدر الرب عليه ولم يتبين تفرد البارى تعالى بالخلق
والاختراع وان قدرنا تعلق القدرة القديمة والحادثة على حكم التاثير
في هذه الحال لزم من ذلك مقدور بين قادرين وهو على حكم التاثير
مستحيل فان القدرة الواحدة تغني عن الثانية ويصح بها ايجاد المقدور
ولا يبقى تاثير للثانية فيه ويلزم من تاثير القدرة في حال المقدور ان
يثبت حال لم يثبت تابعة للنفس والحال لا بد ان تكون تابعة نفسا
على حكم الوجوب لها وبها يقع التمييز بينها وبين غيرها من الموجودات
ثم احوال الحركة مضبوطة محصورة فمنها كونها حادثة وتفتقر الى الفاعل
جايزة وعرضا ومشروطة بالمحل ومختصة بجهة من جهة نفسها
ويستحيل عليها الاتصاف بالمعاني ويستحيل عليها البقا فيا ليت شعري
ما الحال التي تؤثر فيها القدرة الحادثة من هذه الاحوال وكلها لوازم لها
من ذاتها ولا يجوز ثبوتها من غير واحدة من هذه الصفات وادعا
حاله مجهوله غير معينة حيد عن طريق السداد وتطريق للدواعي
الفساد في اصول الاعتقاد حتى يتصور لاحد الناس ان يدعي احوالا زايدة
على ما علم بالضرورة او بالدليل واول ما يلزم القاضي رحمه الله في
هذه المسلة ان يستفهم عن طريق العلم بثبوت هذه الحال التي ادعا
انها تثبت اثرا للقدرة الحادثة فان زعم ان ذلك مما تشهد به الضرورة
كان باطلا من وجهين احدهما ان الضرورة اذا شهدت بمعلوم فلا بد
من ان يكون متعينا معلوما بالضرورة والوجه الاخر تساوي العقلا
في الضرورة من غير تفاوت يقع في ذلك بين الموصوفين بالعقل وذلك
مما يعلم على القطع من غير ريب في حكم الضرورة وتشاحن العقلا فيها
فلو علم عاقل ثبوت حال زايدة على الاحوال التي يجب ثبوتها للاعراض
لعلمها كل عاقل لتساوي العقلا في حكم الضرورة بل ... على القطع ...

الحركتين من غير ترتيب في ذلك اذا استويا في صفات النفس ولو تخالفا
في تماثل الحركتين الى جهة واحدة لاختل العلم بتماثل كل مثلين فلا وجه
الا القطع بان القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا اذ لا اشتراط
التاثير في كل متعلق يتعلق به متعلق فان العلم والادراك والاخبار
والارادة واضداد العلم كالجهل والشك والظن والغفلة والسهو
والنسيان لا تاثير لجميع ذلك في متعلقه ولا تاثير على الحقيقة الا بالقدرة
القديمة خاصة فاعلموا ذلك فصل في الهدى والضلال
والختم والطبع قال رحمه الله اعلم وفقك الله لمرضاته ان كتاب
الله العزيز اشتمل على اي دالة على تفرد البارى تعالى بهداية الخلق
واضلالهم والطبع على قلوب الكفرة منهم وهي نصوص في ابطال مذاهب
مخالفي اهل الحق ونحن نذكر غرضنا من ايات الهدى والضلال ثم
نتبعها بالاي المحتوية على ذكر الختم والطبع ذهب اهل الحق قاطبة
الى ان البارى تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء واما اوائل المعتزلة
فانهم صاروا الى ان الله تعالى يهدي ولا يضل ثم صار متاخروهم الى انه
لا يهدي ولا يضل بل العبد يضل نفسه ويهدي نفسه كما قالوا انه
يخلق الخير ولا يفعل الشر ثم ذهب متاخروهم الى انه لا يخلق الخير ولا
يخلق الشر بل العبد يخلق الخير والشر وقد حارت المعتزلة في اي من
كتاب الله تعالى مثل قوله فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فقالت
طائفة معناه يخلق القدرة على الهدى لمن علم منه انه اذا كلفه اهتدى
ويخلق القدرة لمن علم منه انه اذا اقدره ضل وقالت فرقة منهم
معنا يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء اي يرسل الرسل ويكلف من
علم انه يهتدي ومن علم انه يضل كل ذلك فرارا منهم من ان يقولوا ان
الله يخلق الهدى والضلال فان خاصمناهم بالعقل ودلالته على ان العبد

لا يخلق شيا من الحوادث وينبسح تحت ذلك ما هو هدى وضلالة
وذلك ثابت بالطرق المتقدمة وفيها غنية عن الاستدلال بالسمع
ولكن يعتضد العقل بالسمع وذلك ان الهدى يرد بمعنى الدعوة
قال تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم معناه وانك لتدعوا وقال
تعالى واما ثمود فهديناهم معناه ندعوناهم وترد الهداية ومعناه
الارشاد ومنه قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم معناه ارشدنا
وترد الهداية والمراد بها السلوك ومنه قوله تعالى فاهدوهم معناه
اسلكوا بهم وترد الهداية ومعناه العلم ومنه قوله تعالى ولو شينا
لاتينا كل نفس هداها اي خلقنا لها العلم ويرد الهدى ومعناه الميل
ومنه سميت الهدية هدية لانها تمال وكذلك الهدى يمال به
الى موضع مخصوص ويرد الهادي ومعناه المتقدم ومنه تقال
للعنق الهادي اي انه يتقدم على ساير اعضا البدن ويقال لكل متقدم
هادي قال الشاعر فالحقنا بالهاديات اي بالمقدمات
من بقر الوحش وقد قال تعالى ذكره والله يدعوا الى دار السلام ويهدي
من يشاء الى صراط مستقيم نعمم الدعوة وخصص الهداية ولا
يمكن حمل هذه الاية الا على خلق الايمان دون هذه المحامل التي ذكرناها
اما الدعوة فلا سبيل الى حمل الاية عليها فانه تعالى عمم الدعوة و
خصص
الهداية والعموم والخصوص متناقضان وكذلك لا يحمل على الهداية
بالمثنية فقال ويهدي من يشا فلو حملت الهداية في هذه الاية
على الدعوة لم يصح على مذهب المخالفين فان الدعوة عندهم تجب
على الله سبحانه وتعالى عن قولهم ولا معنى لتعلق الواجب بالمشية
وليس بعد هذا وجه من وجوه الاحتمالات يليق بمعنى هذه الاية
سوى خلق العلم والايمان ومن ذلك قوله تعالى فمن يرد الله ان

وهو شرح إرشاد الإمام الجويني
اسم المؤلف. أبي إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق بن المرأة المالكي ٦١٦ هـ

يهديه يشرح صدره للإسلام فكيف يسوغ حمل الهدى في هذه الآية
على الدعوة حتى يكون المعنى فمن يرد الله أن يدعوه يشرح صدره
وكم من مدعو لم يشرح الله له صدرًا ولا يسر له أمرًا ولا يستقيم
حمل الآية على السلوك إلى الجنة فإن ذلك يختص بالآخرة دون
الدنيا قال الله تعالى في صحابة رسوله عليه السلام والذين قاتلوا في
سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة
عرفها لهم فقوله سيهديهم معناه إلى طريق الجنة بعد جواز
الصراط وقوله عرفها لهم أي أوجدهم عرفها وهو طيب روائحها
على مسيرة خمس مائة سنة فيستدلون على الجنة بروائحها الطيبة
فهذا نص فكذلك قوله فمن يرد الله أن يهديه على أيام الدنيا فإن
شرح الصدر لا يكون إلا سببًا لحصول الهدى وذلك لا محالة من
أحكام الدنيا وأما الإمالة والتعذيبه فلا مدخل لهما في تأويل الآية
وكذلك قوله تعالى فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق
بإذنه لا معنى له إلا أنه تعالى خلق لهم العلم والإيمان والتوفيق لفهم
ما اختلف فيه أهل الكتاب من قبلهم ولذلك عقب الآية بقوله تعالى
والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم أي يخلق لهم الإيمان في العلم اليقين
وقال تعالى إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم
بالمهتدين ومعنى الآية أنك لا تخلق الهدى ولكن الله يخلقه لمن يشاء وهو
أعلم في أزله بمن يهتدي وقوله فلن يهتدوا إذًا أبدًا لا يكون معناه
فلن يدعوهم فإنه تعالى قال وإن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا
إذًا أبدًا فتبين بذلك كله أن الله تعالى قادر على هداية من يشاء وإضلاله
فيكون بذلك بمعنى خلق الإيمان بما جاءت رسل الله سبحانه به وقد
قال تعالى من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون

ولا تحتمل

تحتمل هذه الآية إلا أن يكون معناها من يخلق الله له الهدى فهو المهتدي
ومن يخلق له الضلالة فأولئك هم الخاسرون فأما قول من قال منهم
إن معنى هذه الآيات أنه يخلق القدرة على الإيمان لمن علم أنه يؤمن
ويخلق القدرة على الكفر لمن علم أنه يكفر إذا كلفه فلا معنى له عندهم
فإن القدرة على الإيمان هي القدرة على الكفر على أصلهم وكذلك من قال
منهم معناه يرسل الرسل فيهتدي قوم ويضل قوم فكذلك فإن
الله قد علم في أزله أنه إذا أرسل الرسل تكفر طائفة وتؤمن طائفة
فكفرهم وإيمانهم إنما يكون بعد ثبوت الإرسال فيكون الهدى والضلال
عين الإرسال فإن إرسال الله تعالى رسله رحمة منه وفضلًا ولا يقال
تفضل بالضلال على من أضله ويجب عليه عند المعتزلة إرسال
الرسل ويستحيل عليه إضلال الخلق عندهم وتحقيق الباب أن الهدى
هو العلم والإيمان أو أسباب ذلك ونصبه سبحانه الأدلة العقلية
وإظهاره آياته في أرضه وسماواته ثم بعد ذلك يؤيد الله سبحانه
بالتوفيق من يشاء من خلقه فيهتدي بهدى الله ويضل من يشاء فيجهل
آيات الله ويكفر بها ولذلك قال القاضي رحمه الله البيان الدليل
والدليل يسمى هدى قال تعالى هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين
الحق ومعناه بالآيات وهي المعجزات الواردة في كتاب الله سبحانه
ودين الحق أحكام الله الثابتة في القرآن والحديث فيحتمل قوله تعالى وأما
ثمود فهديناهم أي دعوناهم بالهدى وهي المعجزة إلى الهدى وهو العلم
والإيمان ولذلك قال وإنك لتهدي معناه تدعو فسمى الدعوة هدى
وقال وإن تدعهم إلى الهدى ومعناه إلى الإيمان والعلم فلن يهتدوا
ويكون معناه ذلك فلن يؤمنوا ومنه قوله تعالى لا يؤمنوا ولو جاءتهم كل
آية فتأتي الأدلة الواضحة التي هي هدى أي تبلغ إلى الهدى الذي هو معرفة

وهو شرح [illegible] ارشاد الإمام الجويني
المؤلف أبي [illegible] يوسف بن محمد [illegible] ٦١٢هـ

الحق في الإيمان به والقبول يسمى باسم ما يبلغ إليه قال رحمه الله فأما
آيات الطبع والختم فمنها قوله تعالى ختم الله على قلوبهم ومنها قوله
تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم ومنها قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم
أكنة أن يفقهوه ومنها قوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية فأما
قوله ختم الله على قلوبهم فمعناه غطى على قلوبهم والعرب تقول ختمت
الإناء إذا غطيته وختمت الكتاب إذا جعلت عليه طابعا من الخاتم والختام
أيضا آخر الشيء وقد جاء في قوله تعالى من رحيق مختوم انسقطا
بخاتمه وهو [illegible] ختامه مسك واحتمل الوجهين إما أن يراد به
ما غطي به أنه مسك أو يكون معناه آخره مسك ويكون معنى الآية
أن الله تعالى حال بين قلوبهم وبين الفهم لمعاني ما يلقى إليهم من كلام الله
وخطاب رسوله عليه السلام ولما كان غطاء الشيء مانعا له من الوصول
إليه فكذلك الصفات التي تضاد العلم إذا حلت في القلب منعت العلم
والفهم أن يخلا بالقلب وهذا معنى الأكنة إذ الكن هو البيت الذي
يكن من الحر والقر وبلوغ الأشياء إلى ساكنه فكذلك إذا خلق الباري
تعالى من الصفات الذميمة في القلب ما يمنع به الوصول إليه من كرائم
الصفات كالعلم والإيمان كان كالبيت الذي اتخذت الأكنان
له فهذا معنى الختم وأما قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فقريب من معنى
الختم وذهب بعض المشايخ إلى أن الختم والطبع تغطية بمعنى واحد
غير أن الطبع عند العرب يكون علامة الملك على رسالته وقالوا
إن هذه العلامة تحتمل أن تكون للملائكة حتى يعلموا بسببها أن القلب
الذي طبع الله عليه لا يهتدي صاحبه أبدا والله أعلم بذلك وأما
الختم فكأنه من جانب القلب وقد يزول ذلك بعضه إذا شاء الله
[illegible] في قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فيكون

معناه

معناه أن الكفار لما كذبوا بالرسل ابتداء قبل النظر فيما أتى به الرسول
عليه السلام منعهم الله تعالى فهم ما أتى به لأجل تكذيبهم ولذلك قال
أهل الحكمة من تهيأ للرد على القائلين قبل أن يسمع ما يقال فإنه
يمنع فهم كلامه ومعناه ولا يستطيع على أن يفهم ما يقول ولذلك
قال تعالى ومنهم من يستمع إليك حتى إذا خرجوا من عندك قالوا
للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفا أولئك الذين طبع الله على قلوبهم
واتبعوا أهواءهم فأخبر أنهم يستمعون كلام الرسول صلى الله عليه
وسلم وكلامه بصريح العربية وهم عرب فلا يخفى عليهم من ألفاظه
شيء لأنه يكلمهم بلسانهم ولكنهم لا يعلمون مقصوده وما الذي يروم
بيانه لهم لعلهم يفقهون باطنا ما أراده بكلامه ولذلك قيل منازل
الفهم ثلاثة فهم الحروف ثم فهم ما وضعت له من غير ريب في احتمال
اشتراك في اللفظ ثم فهم مقصود اللافظ به من تأليف الحروف وسياقها
وهذا الأخير هو العلم الذي أشار إليه في قوله قالوا للذين أوتوا العلم
أي الذين فهموا مقصوده من قوله وتبين لهم أنه الحق وهي مرتبة اليقين
ثم حكم عليهم بأنه طبع على قلوبهم واتبعوا أهواءهم فمن غلب عليه التقليد
أو الحسد والغل أو توهم في نفسه أنه أكبر قدرا ممن يلقي إليه معاني
الكلام حجب بذلك لا محالة وإليه الإشارة بقوله عليه السلام لا
يتعلم العلم متكبر وهو المعنى بقوله عليه السلام لا يدخل الجنة من في
قلبه مثقال حبة خردل من كبر وهذا الكبر هو الأنفة من قبول الحق
لاستصغار قائله عنده وأنه أكبر قدرا منه ولذلك قيل الكبر جهل
محض دواؤه العلم المحض فهذه المحن والآفات هي الأكنة التي جعلها
الله على قلوب الكافرين فلا يستطيعون تلقف معاني من دعاهم
إلى الحق وذا أنه أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون

وهو شرح لإرشاد الإمام الجويني
المؤلف: أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسي المالكي ٦١١هـ

واما قوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية يكون معناه ان قلوبهم لا تخشع
ولا تلين عند الوعظ والتذكير مع معرفتهم بالحق فمنع الله قلوبهم
الرهبة والخشية التي هي مقدمة التوبة والانابة فما تابوا ولا انابوا
وهاولاء هم اهل الكتاب واخوانهم من اهل الزيغ والنفاق نعوذ
بالله من الشقاوة والحرمان والضلالة والخذلان فاذا سمعوا
من رسول الله ما يصدقه ما في كتبهم بدلوه وحرفوا ما في التوراة
والكتب المنزلة وحرفوا الكلم عن مواضعه ومنع الله قلوبهم الخوف
على انفسهم بتبديل كلام الله سبحانه وتجرءوا على الكذب على
الله تعالى ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون
على الله الكذب وهم يعلمون فخرج من هذه الايات ان الضلالة تنحصر في
الجهل والشك والظن وهذه اصول الضلالات واسبابها الحسد
والكبر وثمرتها اتباع العلم بعد العلم وقساوة القلب بعد خشوعه
فمن كذب بلسانه على علم من قلبه منع العلم بعد ذلك بل طبع
الله عليها بكفرهم بل لعنهم الله بكفرهم واللعن من الله تعالى
البعد من رحمته فالطبع ها هنا واللعن بمعنى واحد في ثمرتهما
وان افترقا في اللفظ فانه مرة قال بل طبع الله عليها بكفرهم ومرة
قال لعنهم الله بكفرهم وقد حارت المعتزلة واضطربت اراوهم
في تفسير معاني هذه الايات فمنهم من ذهب الى ان معناه انه من كفر
سماه كافرا واخبر انه لا يومن ابدا كما علم منه من غير ان يخلق له
جهلا او شكا او ظنا وهذه مخالفة لنص القران العزيز وتحريص
على القران وابطال لما فهم من التمدح باقتدار الله تعالى على القلوب
كما انبا عنه في قوله تعالى ونقلب افيدتهم وابصارهم كما لم يومنوا
به اول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون فاخبر سبحانه وتعالى ان من كذب

ابتداء على علم منه بالحق وجحد له باللسان قلب الله قلبه من العلم
الى الجهل ومن رويه الحق الى العمى عن الحق والتسمية لا يعجز
عنها احد من المخلوقين وكيف يستقيم لهم هذا التاويل مع قوله
تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه فاخبر ان الاكنة التي
جعلها سبحانه لهم التي منعتهم من الفقه لما اتاهم به عليه السلام من
الحق بادي ريبة والتسمية التي تحدوا اليها لا تكون الا بعد ثبوت
الكفر والضلال والاكنة قبلهما ومانع من العلم والفقه المضادين
للكفر والضلال ومن يضلل الله فما له من هاد وذهب الجبائي
وابنه الى ان معنى هذه الاية ان الله وسم قلوب الكافرين بسمة
تعلمها الملائكة فاذا اقبض ارواح الخلق تميزت لهم افيدة الفجار
من افيدة الابرار وهذا انما اوردوه وهم لا يعتقدونه لان من
مذهبهما انكار الملائكة والجن لاصل فاسد لهم في باب الادراكات
وانها اشعة تنبعث من العين وكل ما لا تناله ادركته الاراى قالوا
فلو كان في الوجود ملك او شيطان لا ادرك اذ بنية العين
سليمة واشعتها منبعثة فلذلك انكروا الملايكة والشياطين
وانكروا ان يرى رب العالمين ثم بعد هذه الجهالة فسروا هذه الايات
بما يعتقدون فساده ان قالوا تعلم الملايكة وتميز قلوب الفجار
من قلوب الابرار ويوم القيمة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم
مسودة اليس في جهنم مثوى للمتكبرين فقد تكبر المعتزلي عن ان
يقول اخطات وتجرم على الله بان يكذب عليه بان يقول اراد
بقوله وطبع وسم بسمة تعلمها الملايكة وليس في اعتقادهما
ملايكة موجودون والعياذ بالله من انواع الضلالات وغلبات
الهوى ثم التسمية التي اشاروا اليها ما هي اهي لون او كون او رايحه

او طعم او جنس معه لعلو بمن تتم به العلامه على السعاده والشقاوه
اعلاما للملايكه بذلك وكل صفه يشيرون اليها تفتقر الى انها
وضعت سمة وعلما للملايكه فانها موجوده في كل جوهر ادفل
تبين ان الجواهر لا تخلوا من كل جنس من الاعراض وان زعموا انها
صفه من جنس لا يخلو منه شي من سائر الجواهر كان باطلا
بعرو الجواهر عن بعض الاجناس فقد تبين فيما بالدليل القاطع استحاله
عرو الجواهر عن اجناس الاعراض وان العقول صفه انفس الجواهر
فتبين فساد تاويلهم من كل وجه وهو تعالى قد قال وجعلنا على
قلوبهم اكنه ان يفقهوه والسمه التي اخترعوا القول بها لا
تكون لو صحت الا بعد حصول الكفر فكيف يفسر ما يمنع الفقه
بما لا يكون الا بعد حصول الكفر والاكنه مانعه من حصول الايمان
والعلم وهذه السمه لا تكون مانعة من حصول العلم والايمان
فهذا نهايه القول في الهدى والضلال والختم والطبع والله
اعلم كمل السفر الثالث بحمد الله وعونه يتلوه في اول
الرابع باب القول في الاستطاعه وحكمها ان شاء الله
تعالى والحمد لله وحده
اولا وآخرا وصلى الله على سيدنا محمد
واله وسلم ٧١٦

المكتبة دار الكتب المصرية — رقم التصوير ١٤٢٢ ـ ٥٦٨
رقم المخطوط فيها ٦ كلام م

اسم الكتاب نكت الإرشاد في الاعتقاد (الجزء الثالث)
وهو شرح الإرشاد للإمام الجويني
اسم المؤلف أبي إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق ابن المرأة المالكي ٦١٦هـ
تاريخ النسخ ٧٢٩ نقلت من نسخة المؤلف
عدد الأوراق — القياس ٢٧×١٨٫٥سم
الملاحظات

آخر النسخة
تمت تصويرا بدار الكتب الملكية المصرية
في يوم الثلاثاء ٧ من ذي الحجة ١٣٦٦هـ
الموافق ٢١ من اكتوبر ١٩٤٧م